Uma procissão na Geografia

Uma procissão na Geografia

Zeny Rosendahl

ed uerj

Rio de Janeiro
2018

EdUERJ
Editora da UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
Rua São Francisco Xavier, 524 – Maracanã
CEP 20550-013 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Tel./Fax: 55 (21) 2334-0720 / 2334-0721
www.eduerj.uerj.br
eduerj@uerj.br

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/NPROTEC

P963 Uma procissão na geografia / Zeny Rosendahl, organização. – Rio de Janeiro : EdUERJ, 2018.
408 p. ; 11x19 cm.

ISBN 978-85-7511-467-4

1. Religião e geografia. I. Rosendahl, Zeny.

CDU 911.3:2

Bibliotecária: Leila Andrade CRB7/4016

Sumário

Prefácio

A religião constitui um fato social, sendo objeto de estudo por parte da filosofia e diversas ciências sociais. Como fato social, exibe uma necessária temporalidade e espacialidade; isto é, está inscrita no tempo e no espaço. Desse modo, é também objeto da geografia, ainda que nesta a espacialidade adquira muito mais ênfase. No entanto, o interesse do geógrafo pela religião é muito menor do que aquele demonstrado por outros campos de conhecimento, ainda que a religião esteja em toda a parte, apresentando processo, formas e interações espaciais que apresentam diversos significados.

O interesse do geógrafo pela religião, por menor que seja, produziu um conhecimento singular e relativamente recente. Mas ainda há muito mais a fazer. Nesse sentido, o presente livro contribui para a ampliação desse conhecimento produzido por geógrafos brasileiros vinculados ao NEPEC – Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura – do Departamento de Geografia Humana da UERJ. Trata-se de uma coletânea organizada por Zeny Rosendahl, fundadora do NEPEC, que incluiu alguns de seus textos. A coletânea, na verdade, é o resultado da longa e rica trajetória de Zeny Rosendahl, iniciada efetivamente em 1989,

quando foi fazer seu doutoramento na USP. Sua tese diz respeito a um pequeno centro de peregrinação, Porto das Caixas, localizado em Itaboraí, região metropolitana do Rio de Janeiro. A tese foi defendida em 1994, mas o NEPEC já tinha sido fundado em 1993.

Seguiram-se inúmeros estudos e diversas publicações, a começar pelo livro *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*, de 1996; *Hierópolis: o sagrado e o urbano*; *Trilhas do Sagrado* e *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*, todos publicados pela EdUERJ. A organização de coletâneas, em capítulos de livros e artigos, faz parte da contribuição à geografia da religião. Acrescentam-se ainda cerca de 21 dissertações de mestrado e seis teses de doutorado orientadas por ela no PPGEO/UERJ, criado em 2012, com a abordagem na dimensão religiosa no espaço.

A contribuição de Zeny Rosendahl é mais bem explicitada ao se considerarem os temas abordados por ela. O mais importante diz respeito à temática do espaço sagrado e espaço profano, tema central na obra de Mircea Eliade. Não se trata de uma dicotomia, mas de uma unidade na diversidade, na qual a espacialidade assume uma expressão thuniana. Há, em realidade, uma continuidade em relação ao ponto fixo, de maior sacralidade, exibindo uma continuidade no espaço.

A segunda contribuição refere-se às dimensões de análise do sagrado, publicada em 2003 na coletânea *Introdução à Geografia Cultural*. Trata-se de uma proposição metodológica, sendo indicadas três vias por meio

das quais o sagrado pode ser estudado. Dimensão política, dimensão econômica e dimensão do lugar, as três vias indicadas anteriormente, fornecem caminhos para a análise do sagrado, estabelecendo conexões com temas da geografia política, econômica e da análise do lugar com base na geografia cultural e humanista.

A espacialidade do sagrado traduz-se em lógicas locacionais de suas formas espaciais. Nesse sentido, as hierópolis apresentam padrões de localização variados, tanto no espaço regional quanto no intraurbano. O território religioso – sua identificação, descrição e interpretação – é a quarta temática no âmbito das contribuições da geógrafa. A paróquia e a diocese são os territórios religioso e político sobre os quais a Igreja Católica está espacialmente organizada.

A difusão espacial das dioceses constitui-se no quinto tema. Trata-se do espraiamento no tempo das dioceses católicas no Brasil, espraiamento estudado desde 1551, quando a primeira diocese foi criada em Salvador, até cerca do ano de 2000. A análise da difusão relaciona-se ao processo de povoamento do território brasileiro e às múltiplas estratégias da Igreja.

Tolerância e intolerância religiosa, tema inscrito ao longo da história humana e em evidência nos tempos atuais, é de fundamental importância para a geografia da religião, porque nela o espaço está claramente presente. Intolerância entre católicos e protestantes na Irlanda do Norte, entre evangélicos e umbandistas no Rio de Janeiro

e entre sunitas e xiitas no mundo mulçumano são exemplos atuais muito significativos. Consideram-se ainda os embates e conflitos entre cristãos e mulçumanos e a intolerância contra judeus e ciganos. Essa temática é ainda mais importante quando se pensa no Brasil, porque a diversidade recente de religiões tem feito emergir a tolerância e a intolerância religiosa, agora com mais vigor do que no passado.

Parte da contribuição de Zeny Rosendahl está presente nos diversos textos deste livro, mas não toda. Há trilhas e itinerários simbólicos a serem percorridos, conexões com outros temas a serem estabelecidos, além de novos temas a serem descobertos. Mas, por ora, leiamos os textos aqui reunidos, enriquecendo nossas mentes e corações.

Apresentação

Uma procissão na Geografia, título escolhido para o livro, representa o meu caminhar na ciência geográfica. Um desfile de pessoas, em grupo, interligadas no ver e sentir o sagrado. *O ponto de partida* na caminhada foi o doutoramento de 1989 a 1994, na USP, em São Paulo. O *seguir adiante* nas investigações empíricas e teóricas imprimiu, no cortejo geográfico, momentos de sucesso nas ideias contínuas e norteadoras de espacialidades e temporalidades de práticas religiosas em sua diversidade.

A procissão deve ser interpretada como uma marcha de geógrafos que fundaram e formaram o grupo coeso do Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (NEPEC), em 1993, no Instituto de Geografia da UERJ. Parceiros, estagiários, orientandos, alunos, colegas de diversas universidades e profissionais de diferentes áreas do conhecimento atuaram como colaboradores no percurso, com chegadas e partidas, traçaram esses caminhos com diferentes intensidades e ritmos. Ainda no *seguir adiante*, a incorporação do conhecimento novo teve a seguinte justificativa: a geografia e a religião se encontram através da dimensão espacial, uma porque analisa o espaço e a outra porque, como manifestação cultural, ocorre espacialmente.

O ponto de partida foi influenciado pelas ideias dos geógrafos David Sopher, Manfred Büttner, Paul Claval, Gisbert Rinschede, Roberto Lobato Corrêa, Maria Cecília França, Heinz Dieter Heidemann, entre outros. Ao contrastar o interesse com o conhecimento desses pesquisadores, agregamos teorias elaboradas e um desejo de questioná-las.

A partida no trajeto possibilitou-me uma autoanálise crítica enquanto geógrafa e a reflexão e interpretação do sagrado e profano na ciência geográfica. O interesse libertador ou emancipador, próprio da reflexão científica, resultou em estudos elaborados que selecionamos para compor este livro. O critério utilizado na seleção dos artigos foi o da continuidade das pesquisas, do *ir adiante* na procissão do pensamento geográfico em temporalidades distintas. Acredito que meus estudos, de 1989 a 2017, podem ser agrupados em três tempos de avanço no caminhar. São três dimensões de estudos avançados das ideias iniciais em proposições temáticas, elaboradas e defendidas em 1994. Sem interrupções, no *seguir adiante*, nos caminhos da construção teórica, ora ratificando e ora exemplificando as relações entre espaço e religião, aceitei o desafio. Atendendo ao rigor metodológico exigido pela ciência, tendo por base a pesquisa empírica, seguimos em caminhos nem sempre lineares. É possível reconhecer três temporalidades. Assim, Tempo I abrange de 1989 a 1999; Tempo II, de 2000 a 2009; e Tempo III, de 2010 a 2017. Cada tempo foi organizado em unidade de entendimento dos conceitos ela-

borados, porém sem negar a complexidade da análise do estudo religioso-geográfico em sua totalidade.

A palavra *Tempo,* neste livro, representa o movimento das ideias nas trilhas da análise acadêmica, o tempo destinado ao avanço do saber, o produtivo; isto é, o tempo como momento da criação. O uso do vocábulo *Tempo*, nesta abordagem, facilita falarmos da duração do tempo — duração em períodos contínuos, sem hiatos na sucessão de avanços empíricos e teóricos na ciência geográfica ao privilegiar a relação entre espaço e religião.

As procissões, como atividades religiosas, são organizadas por hierarquia eclesiástica. Nesta abordagem, a hierarquia será pela importância de um artigo, num conjunto de vários publicados. Sem dúvida, a harmonia da hierarquia está baseada na escala de importância, no meu sentido de valor atribuído às ideias e no tempo em que ocorreram.

O Tempo I, início do cortejo, possui os artigos que demonstram a preocupação básica de preencher uma lacuna na geografia, na década de 1990. A meta foi imprimir uma clara visão geográfica da religião. A valorização das conexões estabelecidas entre o espaço e o sagrado está nos conceitos de *ponto fixo* e de *entorno*, que, juntos, constituem o *espaço sagrado.* O *espaço profano,* direta ou indiretamente vinculado ao sagrado, representa o outro conceito elaborado. Mas ao priorizar os outros conceitos geográficos na análise do sagrado, estrutura-se, em *quatro proposições temáticas,* o estudo do sagrado e sua manifestação no espaço.

O interesse inicial caminhou lado a lado ao interesse teórico e empírico, levando em conta o meu desejo de enriquecer a geografia brasileira. Insisto que, ao formular proposições para o estudo geográfico da religião, considerei a relação entre o geógrafo e a *Religionswissenschaft*. A orientação de Büttner (1985) ressalta que "os geógrafos devem se tornar cientes da religião e seus efeitos através do aprendizado em outros ramos de estudos religiosos; só então, podem fornecer contribuições valiosas".

O Tempo II surgiu durante os primeiros dez anos de criação do NEPEC. Tempo de partida e de comunhão da geógrafa com o tempo que permitiu, na caminhada, formular novos princípios nas reflexões sobre a diversidade religiosa no espaço. O Tempo II foi um avanço de análise no modo de ser de um sistema religioso — imagem e simbolismo, assim como valor e significado, foram contribuições inovadoras. O estudo das comunidades religiosas como sistemas permitiu considerar três dimensões espaciais do sagrado: a dimensão econômica, a dimensão política e a dimensão do lugar. A análise do sagrado e do profano na vida das comunidades religiosas prioriza o universo das representações mentais, e compreender como essas representações se inserem no arranjo do espaço foi uma preocupação no *seguir adiante* no cortejo acadêmico.

No Tempo III, a territorialidade religiosa foi o conceito religioso elaborado e consagrado em estudos, dissertações e teses nas ciências sociais. A paisagem religiosa, outro

desafio presente no caminho, foi contínua no cortejo. O conhecimento novo se fez com intensidade diferente e ritmo variado. A representação e o valor simbólico foram interpretados em manifestações materiais e imateriais do sagrado. E desse valor simbólico que nasceu a hierarquização das manifestações do sagrado no espaço. A paisagem é reflexo do comportamento dos atores sociais em seus grupos religiosos e também *marca e matriz* desse comportamento cultural. A procissão como ritual sacraliza o espaço, fornece uma paisagem religiosa móvel. A paisagem religiosa é conceito fundamental nos estudos geográficos pela relação simbólica existente entre cultura e espaço.

A matriz de nossa procissão é o NEPEC, a procissão contém marcas-conceitos do meu comportamento acadêmico. A reprodução do conhecimento foi criada durante minha procissão nos trinta anos de atividades acadêmicas na UERJ.

Sou grata ao CNPq. À Vanda e ao Jefferson na montagem dos artigos na caminhada de confecção deste manual para pesquisa em geografia e religião.

Tempo I

1989 a 1999
Espaço e cultura

Uma proposição temática[1]

O temário apresentado visa contribuir para sistematizar os estudos sobre a diversidade religiosa no espaço, permitindo encontrar analogias e formular princípios. O exame dos temas selecionados, por outro lado, pode ser objeto de preocupação para aqueles que se dedicam ao estudo de uma mesma religião em suas complexas dimensões espaciais. O temário selecionado é constituído pelos seguintes assuntos:

- fé, espaço e tempo: difusão e área de abrangência;
- centros de convergência e irradiação;
- religião, território e territorialidade;
- espaço e lugar sagrado: vivência, percepção e simbolismo.

É conveniente ressaltar que os temas em questão não são mutuamente excludentes entre si; ao contrário, interpenetram-se. Assim, à guisa de exemplificação, um centro de convergência religiosa está inserido no

---

[1] Versão revisada e atualizada, publicada originalmente no livro *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica.* 1 ed. Rio de Janeiro, 1996.

espaço de abrangência de uma determinada fé; o circuito de uma procissão no interior de um centro de peregrinação, por sua vez, pode ser visto como parte da vivência do espaço sagrado.

É importante ressaltar ainda que o temário aqui apresentado não exaure as possibilidades de colocar em evidência outros temas. Mas isso é uma questão inesgotável: o que importa agora é dar início ao caminho.

Fé, espaço e tempo: difusão e área de abrangência

Pode-se dizer, de modo geral, que a experiência da fé nos classifica como crentes e descrentes. A fé identifica o crente num sistema religioso e o investe de poderes que só ele adquire em sua experiência religiosa. A fé no contexto judaico-cristão leva a crer que tudo é possível para Deus e também para o homem: “se não duvidar no seu coração, mas acreditar que sucederá tudo o que disser, obterá esse milagre. Por isso vos digo: tudo o que pedirdes na oração, crede que o tendes recebido, e ser-vos-á dado” (Marcos 11:23-24).

Nesse contexto, a fé significa liberdade, uma liberdade que permite ao homem participar ontologicamente da existência de Deus, uma liberdade que encontra validade e apoio em Deus. Mas os mistérios da fé interessam à experiência religiosa, à teologia, e ultrapassam nosso estudo. A perspectiva

que interessa aos geógrafos está na análise da experiência da fé, no tempo e no espaço em que ela ocorre. Os geógrafos Jackson e Hudman (1990) examinaram as principais religiões analisando suas origens, sua difusão e os sistemas de crenças que afetam a interação homem-ambiente.

O hinduísmo, talvez a religião mais antiga do mundo, teve seu início no terceiro milênio a.C. É a mais tolerante das religiões e inclui práticas e crenças da adoração simples de objetos até sistemas filosóficos. O hinduísmo foi a base de três outras religiões: o budismo, o jainismo e o sikhismo. Hoje, na Índia, o jainismo e o sikhismo são religiões minoritárias, enquanto o budismo, apesar de ter grande influência em outras nações, quase não tem expressão.

O budismo, cuja origem está associada a Shakyamuni, o Buda – conhecido também como Gautama, o nome de seu clã –, que viveu na Índia no século V a.C., inclui em seus ensinamentos não reverenciar deuses nem praticar adorações e sacrifícios, e nem permite a divisão da sociedade em classes distintas. Após a morte de Buda, surgiram disputas referentes aos seus ensinamentos e à liderança dos discípulos. Atualmente, há várias ramificações da religião budista, das quais duas são as mais importantes: o budismo mahayana e o budismo theravada. A expansão do budismo ocorreu nas áreas vizinhas, e, principalmente, na China. A partir das rotas de comércio do século I, a religião se difundiu na Coreia e no Japão e também para o sul, no Vietnã. Os missionários chi-

neses levaram o budismo mahayana para o Tibete e a Mongólia, dando origem a uma classe sacerdotal conhecida como lama – o superior. O chefe dos lamas é o Dalai Lama, reconhecido pelos adeptos como um ser divino que renasce após a morte.

A distribuição espacial atual do budismo reflete sua expansão, difusão e evolução nos últimos 2.500 anos. A religião praticamente desapareceu na Índia, local de sua origem, onde seus adeptos foram desprezados ou perseguidos. O chefe do governo do Tibete – o Dalai Lama – teve seu domínio pleno até 1950, quando a China invadiu o país. Isso reforça a importância das análises que estabelecem associação entre religião e política.

Na literatura árabe, islamismo é o nome que se atribui à fé em Alá, enquanto a palavra muçulmano representa aquele que se submete a Alá. Esse sistema de fé e comportamento teve origem nas palavras reveladas pelo profeta Maomé. O islamismo difundiu-se rapidamente a partir de sua origem na Arábia, no início do século VII. A difusão iniciou-se pela Península Arábica, alcançando, fora dela, Damasco, Pérsia (Irã), Jerusalém e o Egito durante o século VII. O norte da África também se converteu, em momento imediatamente posterior, à religião islâmica. Na Europa meridional e oriental, o islamismo tem raízes antigas – a invasão da Espanha pelos árabes data de 711 d.C. Atualmente, é minoria nos Balcãs e sul da Rússia; entretanto, pelas estatísticas atuais, pode-se falar na presença do islamismo na China e no sudeste e no sul da Ásia Central

e em outras áreas. A difusão tem ocorrido através da migração de muçulmanos para outros países, num movimento contínuo até hoje. A religião muçulmana é uma das três grandes religiões universais, juntamente com o budismo e o cristianismo. O islamismo, contudo, é menos difundido do que o cristianismo, que se espalhou por todos os continentes.

O cristianismo é a religião que reconhece Jesus Cristo como seu fundador: todas as variedades do cristianismo reconhecem sua autoridade. A mensagem de Cristo teve sua maior difusão auxiliada pelo Império Romano. O cristianismo foi adotado como religião do Estado pelo imperador romano Constantino, convertido no ano de 337. A partir de Roma, espalhou-se ao longo das rotas de comércio do mundo romano. A difusão do cristianismo do Império Romano é um exemplo de difusão hierárquica. O movimento dos primeiros missionários cristãos para as grandes cidades e centros do Império Romano foi seguido por conversões e difusão para áreas vizinhas. Essa difusão proporcionou a estabilidade política através da comunicação favorecida pelo uso de uma língua comum, o grego, falada pelos povos na parte oriental do império, e o latim nas demais áreas, mas também pela proteção das rotas de comércio e de suas estradas. A Igreja Cristã foi se tornando cada vez mais privilegiada e de forte domínio cultural nas áreas convertidas. A difusão do cristianismo verificou-se também a partir da expansão europeia iniciada no século XV.

A difusão da fé torna-se particularmente importante para a geografia ao se refletir sobre a ação missionária de expansão de ideias e condicionamentos simbólicos, algumas vezes resolvida através de trocas dramáticas no processo de aculturação. A migração de pessoas que transmitem sua cultura e a migração de sistemas religiosos resultam em adaptações ou integrações de religiões a um determinado ambiente estranho, que pode alcançar um equilíbrio ou desenvolver mecanismos de conquista, como veremos mais à frente, ao analisar religião, território e territorialidade.

Algumas questões sobre a difusão e a área de abrangência de uma fé podem ser agora formuladas. Qual é a área de abrangência de religiões como as diversas denominações pentecostais e cultos afro-brasileiros? Como e quando seu deu a difusão espacial dessas religiões? Quais foram os agentes de difusão? Que barreiras impediram uma maior difusão?

Os centros de convergência e irradiação

A peregrinação aos lugares sagrados vem sendo abordada com relativa frequência pelos geógrafos, constituindo-se em mais uma via para o estudo geográfico das religiões. Trata-se de uma demonstração de fé que adquire uma espacialidade nítida, pois envolve o deslocamento de um lugar a outro, deslocamento este que, em muitos casos, é marcado por

uma periodicidade regular. Envolve, assim, espaço e tempo fixos – os lugares sagrados – e fluxos – a peregrinação. As peregrinações constituem um fenômeno notável, comum à maioria das religiões, inserindo-se assim em diferentes contextos culturais.

No catolicismo, as cidades de Roma e Lourdes representam os dois maiores centros de convergência de peregrinos do mundo. Meca, por sua vez, é a principal cidade de peregrinação islâmica, enquanto Benares é o centro sagrado dos hindus. Mandala é o centro de convergência budista, enquanto Lhasa é o lugar sagrado do lamaísmo, e Kyoto, dos adeptos do xintoísmo.

A peregrinação anual a Meca, iniciada no século VII e que continua até os nossos dias, é um dos mais notáveis movimentos de população no Oriente Médio. Sua influência estende-se às áreas de fé islâmica, recebendo uma das maiores concentrações de visitantes do mundo, pois o muçulmano adulto deve praticar a peregrinação pelo menos uma vez na vida. É chamada de *Hajj* e inclui diversas cerimônias.

Política e religião estão entrelaçadas nas peregrinações no Oriente Médio. A hostilidade contínua entre xiitas do Irã e sunnis da Arábia Saudita ilustra o exemplo. O Irã vê a peregrinação como uma oportunidade para disseminar o "islamismo real" entre muçulmanos. Para o Aiatolá Khomeini, até sua morte, em 1989, os sauditas praticavam o "islamismo americano", devido a seus fortes laços com os Estados Unidos. Demonstrações religiosas no *Hajj* de 1987 geraram conflitos

e violência na Arábia. Medidas proibitivas foram declaradas pelo governo saudita, com o fim de regularizar a entrada de peregrinos em Meca.

Há muito tempo o *Hajj* é ocasião de solidariedade islâmica e fortalecimento da fraternidade dentro da fé, apesar dos conflitos contínuos nos lugares sagrados de Meca, Medina e Jerusalém. Com frequência, o ato anual de peregrinação transforma-se num episódio de explosão na vida política e social nos países islâmicos.

Sopher (1967) aborda o sistema de circulação que se estabelece num centro religioso gerado pelo fluxo de peregrinos, acarretando aumento de tráfego, segundo os padrões de fluxos existentes. Em sua análise, a circulação religiosa muçulmana promove fluxos secundários de comércio, intercâmbio cultural e fluxos menos desejáveis, como disseminação de doenças epidêmicas.

Os métodos modernos de transporte possibilitaram a um maior número de crentes cumprir a obrigação religiosa. Serviços de navios a vapor ligam o leste da África, Índia, Malaia e Indonésia com o porto árabe de Jidda. A proliferação de voos internacionais entre Jidda e a maioria dos outros países muçulmanos incentiva os peregrinos. As rotas antigas de caravanas e navios a vela, apesar de transportarem volume bem menor de peregrinos, mantiveram-se em movimento através dos séculos, uma ligação interna valiosa entre muçulmanos.

A prática de peregrinação a lugares sagrados para benefício espiritual e para

prestar homenagens também é comum no budismo, apesar de não ter sido defendida pelo próprio Gautama Buda. O surgimento da peregrinação de Shikoku ocorreu após a morte de Buda no século VI, provavelmente iniciada pelos seus seguidores na busca por lugares onde acreditavam encontrar as cinzas de Buda, que foram espalhadas pelo território indiano.

O geógrafo Tanaka (1981) analisou os significados simbólicos no itinerário dos peregrinos e da topografia sagrada das "unidades rituais" espaço-temporais que se repetem em cada uma das 88 estações do caminho ao redor da Ilha de Shikoku. A característica singular da peregrinação de Shikoku é sua estrutura espacial. Devido à natureza mutável da prática, afirmações e conclusões podem ser apropriadas apenas para o período particular examinado. Isso se dá pelo caráter inerentemente dinâmico da peregrinação: os locais surgem, declinam e, às vezes, se propagam. Tanaka (1981) explora essa natureza dinâmica da peregrinação budista de Shikoku, popular no Japão, exemplificando os lugares em que acontecem e como eles se estabelecem. O autor analisa a peregrinação circular como sistema espacial-simbólico, considerando os vários ajustamentos espaciais que se verificam.

A peregrinação cristã, que data do século V, também é conhecida como romaria, pelo fato de consistir inicialmente na ida de devotos de suas localidades para Roma. Acredita-se que a graça divina é especialmente poderosa nos lugares visitados por

Jesus Cristo, pelos santos ou pela Virgem Maria, lugares nos quais eles aparecem em visões ou onde estão guardadas as suas relíquias. Os principais centros de peregrinação incluem Jerusalém, Roma e Lourdes, além de centenas de outros centros de convergência religiosa-cristã espalhados pelo mundo. Existem santuários de nível internacional, nacional, regional e local.

O interesse em estudar as peregrinações aos santuários católicos vem crescendo entre os geógrafos. Rinschede (1985) analisou as transformações espaciais ocorridas na localidade de Lourdes, na França, em consequência das peregrinações a esse centro espiritual francês. O referido geógrafo reconhece uma organização espacial altamente formal. Os limites da área de abrangência são fornecidos pelos comportamentos dos peregrinos; pelos lugares sagrados e pela localização característica dentro deles; pelas atividades auxiliares associadas aos peregrinos ao redor do local; pelas funções, como alojamento para doentes e turistas; e pela venda de artigos religiosos relacionados aos peregrinos. Baseado no estudo de Rinschede (1985), é possível comparar o santuário de Lourdes com outros santuários católicos e relacionar diversas características comuns, como a forma periódica das peregrinações, a estrutura comercial altamente dependente dos romeiros, a oferta de bens e serviços, bem como a alta taxa de visitantes ao lugar.

Em alguns países, a peregrinação católica pode oferecer o aspecto turístico associado ao religioso, como as peregrinações a Lour-

des, na França, e Roma, na Itália. Entretanto, deve-se reconhecer que no Brasil a peregrinação guarda, de forma quase unânime, uma característica evidentemente religiosa, assumindo o sentido de um sacrifício.

Os locais sagrados do Brasil variam em tamanho e importância, incluindo desde um pequeno crucifixo à beira da estrada até santuários requintados como a Basílica de Nossa Senhora Aparecida, estrategicamente construída no eixo Rio-São Paulo, ligando as duas mais importantes cidades brasileiras. Os centros de convergência religiosa de Bom Jesus, em Iguape, Pirapora do Bom Jesus e Bom Jesus dos Perdões, situados no estado de São Paulo, foram examinados por França (1972) num estudo religioso-geográfico. Sua preocupação estava voltada para as cidades de função religiosa, iniciando, dessa forma, no Brasil, o estudo do impacto da religião sobre a paisagem.

Na tentativa de relacionar religião e ambiente, através do estudo da organização espacial dos centros de peregrinação do interior do Brasil, Rosendahl (1994) analisou Muquém, no estado de Goiás, e Santa Cruz dos Milagres, no estado do Piauí. São centros rurais de convergência religiosa, predominantemente do catolicismo popular, nos quais o fenômeno religioso recria o espaço sagrado por ocasião da peregrinação.

Como explicar que uma localidade de duzentos habitantes tenha, numa festa religiosa, a presença de sessenta mil pessoas, conforme ocorre em Muquém? Que transformações espaciais são advindas dessa

romaria? Como continuar a ignorar a força do sagrado, criando e recriando espaços a cada tempo sagrado?

Muitas outras questões emergem. Qual a gênese de um determinado centro de peregrinações? Qual o alcance espacial, isto é, a área de influência de um centro de peregrinação? Qual a sua estrutura interna nos momentos de máxima peregrinação e nos dias comuns? Quais as relações entre peregrinação e as atividades de mercado?

Religião, território e territorialidade

A religião será examinada no contexto geográfico relacionado à apropriação de determinados segmentos do espaço. Os espaços apropriados efetiva ou afetivamente são denominados territórios. Territorialidade, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos no sentido de controlar um dado território. É nessa poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre o espaço, que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios próprios.

Uma organização complexa como a Igreja Católica Apostólica Romana desenvolveu exemplos notáveis do uso da territorialidade em diferentes espaços, durante o longo tempo de sua história. A Igreja Católica Romana articula-se num sistema territorial hierárquico e burocrático, talvez como a mais antiga

e duradoura das organizações. Os geógrafos Sopher (1967) e Sack (1986) realizaram pesquisas sobre a rede de administração e de serviços religiosos na estrutura espacial da Igreja Católica Romana.

Nos estudos de Sack (1986), a Igreja reconhece e controla muitos modelos de territórios, englobando dois amplos tipos: o primeiro refere-se aos lugares sagrados e edifícios da Igreja; o segundo inclui a sua própria estrutura administrativa. A Igreja Católica Romana divide seu domínio em hierarquias territoriais de paróquias e dioceses. Cada um desses territórios é chefiado por um funcionário da igreja, cujo posto na administração geral corresponde ao posto na hierarquia. Os sacerdotes têm jurisdição sobre a paróquia, os bispos sobre a diocese, e o Papa, em Roma, sobre todos os níveis hierárquicos.

No estudo elaborado por Sopher (1967), a Igreja Católica é responsável por organizar comunidades de católicos romanos, objetivando ensinar a fé e fornecer serviços rituais. Sopher também reconhece na organização da Igreja Católica dois tipos de territórios: episcopais e lugares sagrados. A organização interna da Igreja assinala uma organização religiosa, porém ela é também uma instituição política e econômica. Esses dois papéis afetam as funções religiosas dentro dos territórios católicos e, em alguns casos, são geradores de conflitos.

O cristianismo, como uma religião do Estado adotada pelo Império Romano, não apenas deu aos líderes da Igreja *status* ofi-

cial, fortalecendo a burocratização da Igreja, mas também colocou numerosas unidades territoriais em suas mãos. De acordo com as pesquisas realizadas por Sack (1986), as dioceses, durante o Império Romano, eram territórios de propósitos múltiplos, sendo a religião uma de suas funções. Além disso, de meados do século IV ao fim do século VI, os limites geográficos da Igreja eram limites práticos do Império, o que é visivelmente observado pelo mapa das dioceses católicas na época do Império Romano. Na Idade Média, a paróquia frequentemente representava uma unidade político-administrativa e econômica, além da função religiosa. Líderes seculares controlavam as nomeações dos sacerdotes e as rendas geradas na paróquia. Os senhores ricos fundavam igrejas e doavam propriedades para o seu sustento e, como retorno, queriam assegurar o controle sobre elas. Mesmo assim, tornou-se um importante Estado, politicamente soberano.

A diocese, como unidade essencial na hierarquia territorial, sobrevive ainda hoje na Igreja Católica. A história da territorialidade dentro da Igreja não é muito simples e, conforme estudos dos geógrafos Sack (1986), Jackson e Hudman (1990), a união da teoria organizacional e da territorialidade sugere alguns efeitos territoriais gerais. Para eles, a territorialidade esteve lado a lado com o desenvolvimento da organização e hierarquia da Igreja. Quando a última experimentou acréscimo, a primeira também se ampliou, a teoria sendo aplicada inversamente.

Ressaltamos que um dado lugar pode ser usado como um território em um dado tempo e não mais em outros períodos. Sopher (1967), num estudo microgeográfico da religião, fornece modelos geográficos de interação entre sistemas religiosos maiores. Aborda o comportamento estratégico adotado por minorias religiosas dentro de domínios religiosos maiores e a mistura de comunidades religiosas em áreas de transições.

A territorialidade desses sistemas religiosos pode advir de três tipos comportamentais:

- por coexistência pacífica;
- por instabilidade e competição;
- por intolerância e exclusão.

Ao se considerarem esses tipos, deve-se ressaltar que o comportamento evidenciado não é necessariamente uma consequência dos conceitos religiosos. Algumas vezes é produto da longa experiência histórica que subsiste na tradição das comunidades envolvidas, mesmo quando a fé e a prática religiosa experimentam decréscimo.

A interação caracterizada como coexistência pacífica representa um equilíbrio, acompanhado por sentimentos mútuos de respeito, indiferença ou antipatia. Sistemas religiosos étnicos simples e muitos sistemas elaborados, apesar de estarem ligados intimamente, não mostram preocupação com as crenças e as práticas de outros sistemas.

A disposição de tolerância religiosa que permeia alguns territórios permite que as pessoas tenham filiação religiosa pluralista, como cerimônias em templos de diferentes sistemas religiosos. A tolerância permite o sincretismo razoavelmente uniforme através de todo o território cultural. Pode ocorrer, contudo, em certas comunidades fanaticamente exclusivistas em questões religiosas, uma coexistência relativamente pacífica, levando a uma tendência autossegregadora pela antipatia mútua entre elas.

O segundo tipo de interação entre sistemas religiosos é a competição e instabilidade, no qual um dos sistemas é caracterizado pela instabilidade. A conversão por contato e a atividade missionária estão fortemente associadas a esse tipo de interação.

Movimentos missionários surgem esporadicamente entre segmentos de uma sociedade simples, estabelecendo um primeiro contato entre um sistema universalizante e a religião étnica fracamente organizada. A organização e o esforço desempenhado pelos movimentos missionários tendem a criar um padrão de conversão escasso, em torno de conceituações centrais. Num estágio avançado de interação, os primeiros centros de difusão teriam sido absorvidos, e o padrão de conversão à religião universalizante teria experimentado um recuo, gerando uma área de resistência.

A intolerância religiosa é o terceiro tipo de interação entre sistemas religiosos proposto por Sopher (1967). O comportamento exclusivista das religiões antigas, como

o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, reivindicando posse única da verdade religiosa, tem algumas vezes provocado reação hostil entre os adeptos dos sistemas religiosos orientais.

O uso da pressão política para destruir outros sistemas religiosos se deu através da conquista e da extensão de controles políticos, que induziram à conversão por meio de uma variedade de pressões. Ódios religiosos históricos continuam a atormentar o homem neste século. Apesar da distinção religiosa ser apenas um elemento de diferenciação cultural, é, em alguns casos, a raiz de conflitos dentro de Estados que buscam uma identidade nacional, com base em outras características culturais homogêneas.

É necessária uma geografia das missões católicas e protestantes para que possamos dispor de uma avaliação do papel do cristianismo como divulgador de uma cultura ocidental. Como podemos, geograficamente, compreender as missões jesuítas no sul do Brasil e a teocracia estabelecida para conversão da população indígena no Paraguai no século XVIII? Como compreender os conflitos étnico-religiosos entre sérvios, croatas e muçulmanos no território iugoslavo, em 1994?

Na maioria dos povos, os objetos e as formas espaciais no culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Todo lugar sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca. Ele não apenas encoraja a devoção, como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual, como reforça o compromisso emocional do devoto.

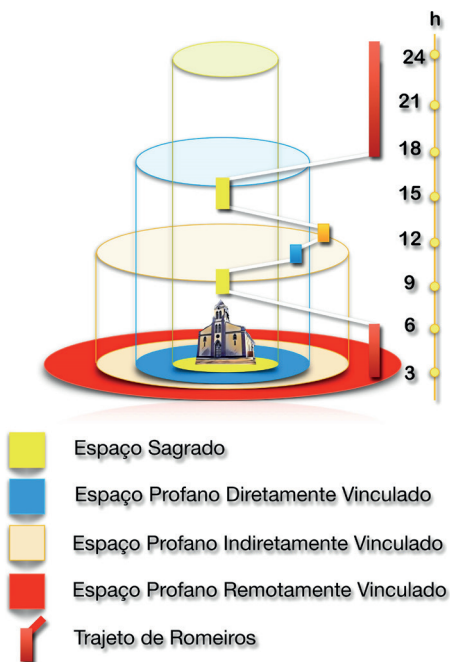
No estudo elaborado por Tuan (1978), o sagrado é tudo o que se destaca do lugar-comum e da rotina. Naturalmente, nem tudo que se destaca espacialmente é espaço sagrado, e nem toda interrupção da rotina é uma hierofania. A palavra "sagrado" significa separação e definição, sugere sentido de ordem, totalidade e força. Sagrado, por si só, é um conceito religioso. Espaços sagrados são espaços qualitativamente fortes, onde o sagrado se manifestou. E, para o homem religioso, essa manifestação pode estar contida num objeto, numa pessoa, em inúmeros lugares. Para o homem religioso, a natureza não é exclusivamente natural, está sempre carregada de um valor sagrado.

Podem ser distinguidos e delimitados vários tipos de espaços sagrados. Desde o vivido pelos grupos aborígenes, coletores da Austrália Central, ao ritualizarem seu espaço de vida através de mitos ancestrais, até a presença de catedrais locais de peregrinações designadas como espaços sagrados nas so-

ciedades tecnologicamente mais adiantadas. As ideias de que existem espaços sagrados e de que pode existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes conduzem o homem a suportar as dificuldades diárias. O homem não somente sustenta as infelicidades da vida, como também é conduzido a imaginar realidades mais profundas e mais autênticas do que aquelas que seus sentidos revelam. O homem consagra o espaço porque ele sente de viver num mundo sagrado, de mover-se num espaço sagrado. A Figura 1 apresenta o cotidiano do romeiro em sua vivência no espaço e tempo sagrados. As interdependências existentes no espaço sagrado e no espaço profano são percebidas. O homem religioso, dessa maneira, se exprime sob formas simbólicas que se relacionam no espaço. Cada vez que uma nova igreja se ergue, o grupo religioso tem a impressão de que cresce e se consolida. Apesar da Onipresença de Deus, existem espaços que são mais sagrados do que outros. Seja no budismo, no islamismo ou no catolicismo, a hierarquização do sagrado está presente. É nos espaços sagrados de peregrinação que essa diferença é mais nítida. Como os grupos sociais detonam o fenômeno religioso no espaço sagrado? Quais são os elementos fundamentais responsáveis pelas transformações no espaço sagrado? Quais as interdependências e as relações funcionais entre espaço sagrado e espaço profano?

Figura 1 - Cotidiano do romeiro no centro religioso

h
24
21
18
15
12
9
6
3

Espaço Sagrado
Espaço Profano Diretamente Vinculado
Espaço Profano Indiretamente Vinculado
Espaço Profano Remotamente Vinculado
Trajeto de Romeiros

Fonte: Rosendahl, 1997.

Algumas das possíveis indagações foram respondidas pelos geógrafos ao considerarem as práticas religiosas que ocorrem em tempos e lugares simbólicos.

Kong (1990) abre possibilidades de pesquisa em várias frentes. Como compreender os processos através dos quais objetos específicos, a paisagem e construções são investidos de significados religiosos? Como e por que alguns objetos ambientais e características da paisagem são atraídos por ricos sistemas

religiosos, enquanto outros não são? Como o religioso se expressa e se transmite no espaço sagrado?

Sopher (1967), por sua vez, analisa como, em cada área de abrangência de uma determinada fé, as experiências religiosas estão diretamente relacionadas à natureza e à maneira pela qual os ritos religiosos as exploram. Com abordagem semelhante, Isaac (1959-60) desenvolveu estudos na comunidade dos Budja, no atual Zimbábue, na qual os rituais executados expressam de maneira forte o poder do próprio rito. O impacto da religião Mudja sobre a paisagem, no caso dos Budja, se reflete na presença de certos espaços fora de uso. Esses locais, onde frequentemente não se pode nem caminhar, estão cobertos de relva, e há evidências botânicas de que não foram alterados há bastante tempo. Não há nada topograficamente incomum sobre esses locais. A explicação dada pelo sistema religioso sobre interdição da área é simples: os espíritos que moravam ali e estavam ligados à área ainda estão envolvidos com ela e poderiam punir quem a ofendesse.

O crescente interesse pelo simbolismo religioso vai se traduzir em estudos de lugares que possuem simbolismos especiais. Um desses lugares, o cemitério, vem recebendo importantes análises no âmbito da geografia da religião. Os geógrafos focalizam suas interpretações de duas maneiras principais: a primeira considera os cemitérios como "fenômenos de utilização do espaço", analisando os interesses tradicionais como fatores que

influenciam a localização, o valor da terra urbana e a demanda que impõem sobre o espaço. Em outra abordagem, os geógrafos privilegiaram as forças culturais enquanto características que refletem os valores culturais e históricos do grupo estudado. Jackson e Hudman (1990), por outro lado, salientam como o cemitério nos Estados Unidos reflete, com o passar do tempo, mudanças nos valores culturais. De início, representava um monumento comemorando o indivíduo e atualmente é o ambiente que inspira emoções e oferece uma espécie de luxo num espaço solene e pitoresco.

A geografia permite reflexões de novos caminhos de estudos comparativos entre sociedades com diferentes tradições espirituais e ideológicas. Como pensar na meditação zen-budista numa megalópole? Como entender a permanência de ritos milenares praticados pelas comunidades religiosas nos dias de hoje? Que processos socioculturais os geógrafos estão negligenciando em estudos religioso-geográficos?

Estudos comparativos da atividade religiosa com outras práticas culturais vêm sendo realizados pelos geógrafos. O simbolismo dado à prática do jogo e à atividade religiosa na sociedade foi abordada por Isaac (1959-60). Em seu estudo comparativo, ele atribui ao jogo uma atividade distinta das outras por expressar liberdade e necessidade física. O jogo marca o afastamento da vida comum para um mundo que tem suas próprias regras. O culto religioso, como o jogo, está fora da esfera de ação humana

intencional e, como o jogo, requer o seu próprio espaço designado. Quer seja arena, tabuleiro, palco, salão e outras formas, serão todas áreas de jogos; portanto, espaços cercados, delimitados e consagrados. Segundo a proposta de Isaac (1959-60), a atividade e o jogo representam necessidades humanas básicas que operam em liberdade relativa em relação ao ambiente, transformando-o de acordo com suas próprias leis.

Os padrões de transformações espaciais impostas pelas atividades religiosas, sua maior ou menor impressão no espaço, estão fortemente relacionados com os aspectos culturais da comunidade, de tal modo que o espaço pode ser percebido de acordo com os valores simbólicos ali representados.

Tudo é potencialmente sagrado, mas apenas em alguns lugares escolhidos o potencial é realizado. A manifestação de poder do sagrado em determinados lugares o diferencia dos demais. O poder do sagrado pode ser atraente, tornando o lugar um centro convergente de crentes, ou pode ser apavorante e repelente, tornando o lugar tabu, considerado maldito.

A definição de um lugar como sagrado reflete a percepção do grupo envolvido e, uma vez que a percepção varia de grupo para grupo, dificilmente pode ser generalizada quanto aos princípios de lugar sagrado.

Os povos têm atribuído sacralidade a diferentes objetos, como árvores sagradas, pedras, grutas com poderes milagrosos, uma fonte que cura, um túmulo em volta do qual ocorrem milagres, no Monte das Oliveiras

e inúmeros outros lugares. A fidelidade religiosa demonstrada nos faz acreditar na existência de uma topografia sagrada. Lugares santos indianos são encontrados em nascente de rios e suas confluências, como se verifica no Rio Ganges. Para os budistas, a preferência ocorre geralmente pelas montanhas do Tibete e do Ceilão. Os cristãos elegem igualmente montanhas e as grutas, e isso está demonstrado nas inúmeras igrejas construídas nos numerosos locais em que a evangelização católica teve êxito.

A transferência da sacralidade de um lugar foi tema de investigação de Sopher (1967) ao analisar a colonização espanhola na América. Os missionários destruíram os templos pré-cristãos, mas se preocuparam em consagrar os locais, construindo igrejas católicas nos mesmos lugares. A cidade mexicana de Cholula possui a maior parte de suas igrejas construídas sobre as colinas que tinham sustentado os templos astecas. A sacralidade do lugar sobrevive à mudança da religião, assim permanecendo como sinal de fé de ambas religiões.

Da mesma forma, no período inicial da difusão do islamismo, algumas igrejas e templos da religião do profeta Zoroastro foram convertidos em mesquitas. Quando um sistema religioso não substitui por completo o outro, ambos podem compartilhar a sacralidade de um mesmo lugar. Na Índia e no Oriente Médio, o mesmo espaço sagrado vem sendo venerado por duas ou mais comunidades religiosas diferentes.

A visita aos lugares sagrados, especialmente no cristianismo, está associada à prática de peregrinação. Na religião mórmon, porém, que não inclui em suas doutrinas a prática da peregrinação, os fiéis realizam uma convergência anual à Praça do Templo, em Salt Lake City. Milhares de mórmons e não mórmons visitam a praça pelo simbolismo enquanto centro sagrado dos mórmons, conforme indicam Jackson e Hudman (1990).

Pode, algumas vezes, o lugar sagrado possuir divisões hierarquizadas. Assim, Sack (1986) analisou a territorialidade dos lugares sagrados nas igrejas católicas, atribuindo graus variáveis de sacralidade. Apesar das variadas formas de construção, todas contêm lugares similares, classificados de acordo com a sacralidade proposta por Sack. Primeiramente, o altar como o lugar mais sagrado; em seguida, o lugar destinado ao coro e, em terceiro, o lugar ocupado pela comunidade de leigos.

Acreditamos que os estudos baseados na experiência religiosa pessoal e os que evidenciam o sentido de lugar são importantes por fornecerem a dimensão espacial do sagrado e permitirem a compreensão dos problemas mais específicos da valorização subjetiva, tais como os relativos à percepção e consciência do espaço, assim como a suas formas de representação.

BÍBLIA. N. T. São Marcos. Português. *Bíblia Sagrada*. 176 ed. São Paulo: Ave-Maria, 2007, cap. XI, vers. 23-4.

FRANÇA, M. C. *Pequenos centros paulistas de função religiosa* (tese). Universidade de São Paulo, 1972.

ISAAC, E. "Religion, landscape and space". *Landscape*, v. 9, n. 4, pp. 14-8, Califórnia, 1959-60.

JACKSON, R. e HUDMAN, L. E. *Cultural Geography: people, places and environment*. Saint Paul: West Publishing Company, 1990.

KONG, L. "Geography and religion: trends and prospects". *Progress in Human Geography*, v. 14, n. 3, pp. 355-71, Londres, 1990.

RINSCHEDE, G. "Das Pilgerzentrum Lourdes". *Geographia Religionum*, v. 1. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1985, pp. 195-257.

ROSENDAHL, Z. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Universidade de São Paulo, 1994.

——. "Uma proposição temática". *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. 1. ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1996, pp. 49-70.

——. "O sagrado e o espaço". In CASTRO, I. E. et al. (orgs.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

SACK, R. D. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 259 p.

SOPHER, D. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

TANAKA, H. “The evolution of a pilgrimage as a spatial-symbolic system”. *The Canadian Geographer*, Toronto, v. 25, n. 2, pp. 240-51, 1981.

TUAN, Y.-F. “Sacred space: exploration of an idea”. In BUTZER, K. *Dimensions of Human geography*. Chicago: Universidade de Chicago, 1978, pp. 615-32.

O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades[1]

É possível reconhecer o sagrado como elemento de produção do espaço. Autores como Lewandowski (1984) sustentam, a esse respeito, que as construções são moldadas pelas ideias de uma sociedade, suas formas de organização econômica e social, a distribuição de recursos e autoridade, suas atividades, crenças e valores prevalecentes em qualquer período de tempo. De fato, critérios culturais podem ser tão importantes quanto fatores como clima e tecnologia para influenciar a construção do espaço.

Deseja-se sugerir uma maneira particular de olhar as cidades em relação ao seu contexto cultural, estabelecendo-se um elo entre a religião, a gênese da cidade e uma de suas funções.

Origem das cidades: o papel do sagrado

Em relação à origem das cidades, há duas vertentes interpretativas. A primeira aponta os antigos santuários paleolíticos como base

---

[1] Versão revisada e atualizada, publicada originalmente no livro *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 1 ed. Rio de Janeiro, 1999.

de desenvolvimento das cidades. Trata-se de uma abordagem que privilegia o papel ativo da religião. Eliade (1962), Coulanges (1988), Mumford (1991), Tuan (1980) e outros autores compartilham dessas ideias. A segunda vertente atribui às complexas transformações que se verificaram no período neolítico o suporte da gênese e evolução das cidades. Os pensadores dessa vertente valorizaram os fatores técnicos e econômicos. São eles Gordon Childe (1974), Sjoberg (1960), Harvey (1980), Singer (1976), entre outros.

Ao falar de sagrado e urbano, colocamos o templo como elemento forte da conexão entre cidade e religião. A presença do santuário ocupando o lugar central nos primeiros núcleos de povoamentos é reconhecida por ambas as vertentes de pesquisadores. Os santuários paleolíticos são exemplos dos primeiros indícios de uma vida cívica. A caverna desempenhou um papel importante na arte e no ritual da época. Ali nos santuários verificava-se uma vida mais intensa. Não representavam apenas abrigo e lugar de expressão artística. Exerciam também um poder de atração para homens vindos de muito longe, atraídos pelo estímulo espiritual para compartilhar as mesmas práticas mágicas ou crenças religiosas.

A atração ocasional de homens a esses centros, motivada não por necessidade de residência fixa, e sim pelo estímulo espiritual, continua sendo um dos critérios essenciais definidores da cidade-santuário. A estrutura que suporta esses centros cerimoniais pode ser uma gruta paleolítica,

um centro cerimonial maia, a pirâmide, o zigurate e outros, porém todos dotados de poderes cósmicos. Tais pontos fixos e espaços sagrados de encontros, periódicos ou permanentes, aos quais convergem devotos de mesma prática ou crença religiosa, são visitados ainda hoje. Jerusalém, Meca, Roma, Benares, Pequim, Lourdes são exemplos de continuidade na prática da peregrinação e talvez com a mesma finalidade original. Alguns desses santuários mais famosos jamais vieram a se tornar grandes cidades. Religiosamente falando, Londres e Bagdá são secundárias em relação a Canterbury e Meca. E cidades-santuário de peregrinação como Lourdes e Santiago de Compostela promoveram, sobretudo, funções urbanas relacionadas aos peregrinos.

Na cultura paleolítica, já era possível encontrar algumas sementes da vida urbana que surgiria mais tarde. As famílias viviam em seu próprio lar, possuíam seu próprio deus, seu próprio oratório, seu próprio cemitério, falavam a mesma língua e participavam de um modo de vida semelhante. Se havia alguma divisão do trabalho, era de espécie doméstica, determinada muito mais pela idade e pela força do que pela aptidão vocacional.

A ideia religiosa está intimamente relacionada à evolução da sociedade humana. Coulanges (1988) acredita que elas se desenvolveram ao mesmo tempo. É certo que, por proibição religiosa, duas tribos de modo algum podiam fundir-se em uma só. Mas, assim como muitas pátrias ou clãs esta-

vam reunidos em uma mesma tribo, muitas delas puderam associar-se sob condição de respeitar o culto de cada uma. No dia em que nasceu essa aliança, nasceu a cidade. Ao mesmo tempo que essas famílias se uniram, logo conceberam uma divindade superior à de seus deuses domésticos, que, por ser comum a todos, protegia todo o grupo. A associação entre sociedade e religião continuou naturalmente. Família, pátria, tribo, cidade são grupos perfeitamente análogos e nascidos uns dos outros. Coulanges afirma ter sido o culto quem estabeleceu o vínculo a cada nova associação, realizando a expansão da ideia religiosa: "À medida que a religião foi se desenvolvendo, a sociedade humana engrandeceu-se" (1988, p. 150).

Coulanges (1988), por sua vez, justifica a expansão de uma religião doméstica sobre as outras. Bastava que uma divindade de certa família adquirisse grande prestígio, quer pela superstição dos homens ou pela prosperidade demonstrada pela família, para que a tribo desejasse adotar o seu deus e o seu culto. Dessa forma, o deus foi conquistando maior autoridade, deixando o lar doméstico por outra habitação comum a todo o grupo: o templo. Embora cada aldeia pudesse ter seu templo e seu culto em local comum, havia uma difusão maior do sentimento religioso por meio do fogo sagrado e do culto dos antepassados.

Antes que as principais invenções e instituições neolíticas fossem criadas, o sagrado estava visivelmente presente nos santuários. Anteriormente não encontramos o mercado

ou a fortaleza, mas sim a ideia da criação sobrenatural do mundo. "O agente é um deus, um sacerdote-rei ou herói: o *locus* da criação é o centro do mundo" (Tuan, 1980, p. 174). Esse centro geralmente é reconhecido como santuário tribal, templo, pirâmides e centro cerimonial.

No estudo da gênese das cidades, vamos considerar os elementos culturais da comunidade paleoneolítica. Os rituais religiosos do paleolítico não se apagaram com a ascensão da cidade; pelo contrário, o sagrado permaneceu e ampliou a sua eficácia e alcance. O que efetivamente foi verificado com o surgimento das cidades foi a concentração de diversas funções até ali dispersas e desorganizadas dentro de uma área limitada. Essa concentração, realizada no interior de muralhas, já continha partes da protocidade: santuário, fonte, aldeia, mercado e fortificação. A cidade se revelou não simplesmente um meio de expressar em termos concretos a ampliação do poder sagrado e secular, mas também um meio de expressão ampliada de todas as dimensões da vida. Começando por ser uma representação do cosmo, "um meio de trazer o céu à terra, a cidade passou a ser símbolo do possível" (Mumford, 1991, p. 39).

Para interpretar a origem das cidades, é preciso tratar igualmente da técnica, da política e da religião, sobretudo do aspecto religioso da transformação.

Com base em estudos arqueológicos, Mumford (1991) e Tuan (1980) enfatizam que os monumentos e documentos des-

cobertos mostram que a ampliação geral do poder foi acompanhada por imagens e símbolos que brotavam do inconsciente e eram transferidos às formas da arte. As inscrições e documentos encontrados entre as ruínas eram mais de natureza religiosa do que política ou econômica. A cidade foi erguida pela vontade de Deus, e o sacerdote-rei era o símbolo todo-poderoso. Era um ser semidivino, um intermediário entre o céu e a terra. O cocriador do cosmo.

Efetivamente, no curso natural da gênese e evolução das cidades, o papel desempenhado pela religião foi essencial. Tanto o poder sagrado quanto o poder temporal cresceram ao absorver as novas invenções da época. A necessidade de controlar o ambiente também deu mais autoridade àqueles que se ocupavam dessa função. O sacerdote e o monarca, muitas vezes unidos numa só função e cargo, desfrutavam de maior autoridade.

As cidadelas mais antigas apresentam um recinto murado, feito de materiais duráveis. Dentro desse recinto geralmente se encontram três grandes edificações de pedra ou tijolos cozidos: o templo, o palácio e o celeiro. A magnitude das muralhas e os portões limitavam o espaço sagrado. As fortificações defendiam o povo não somente dos inimigos humanos, como também dos demônios e das almas dos mortos. Na Europa medieval, os sacerdotes consagravam as muralhas da cidade para que elas pudessem afastar o demônio, a doença e a morte, ou seja, os perigos do caos. Mumford (1991) e Tuan (1983) corroboram a respeito da ideia

da função religiosa das muralhas. A altura e a espessura exagerada dessas muralhas nas cidades mais antigas mostram-se significativamente fora de proporção, considerando-se os meios militares que então existiam para assaltá-las. Tal extravagância estaria associada às construções do homem a serviço de seu Deus. O propósito simbólico da construção provavelmente antecipou a função militar.

Por trás da muralha, a cidade tornou-se um recinto sagrado, era o lar do seu Deus poderoso. Os símbolos arquitetônicos e legitimados pelo povo elevaram a cidade muito acima da aldeia. Foram as potências religiosas que se achavam dentro dos templos e dos palácios que estabeleceram as finalidades e os significados às transformações urbanas. A cidadela era a associação religiosa e política das famílias e das tribos. Os homens tinham os mesmos deuses e cumpriam os atos religiosos no mesmo santuário. A cidade tinha o seu conjunto de orações e práticas, sempre conservadas em segredo. Julgava-se que a cidade que revelasse aos estrangeiros suas crenças comprometia a sua religião e o seu destino.

A segunda vertente privilegia as transformações que se verificaram no Neolítico, envolvendo o aparecimento de uma classe dominante e a imposição de uma separação entre dominadores e dominados; entre os que se apropriam de excedentes de produção e realizam trabalho intelectual de um lado, e a massa de agricultores de outro. Essa separação origina a cidade, cercada, que abriga os símbolos de dominação, o

palácio e o templo, e os agentes da dominação – militares, sacerdotes e os especialistas diversos, artesãos, comerciantes e escravos.

A segregação juntamente com a centralização eram atributos do santuário. A segregação foi tão importante para a formação da cidade quanto a centralização. Uma vez efetuada a transformação urbana, o aparecimento das classes sociais se verifica de modo simultâneo. Foi no contexto dessas sociedades de classe que surgiram as primeiras cidades. Singer chama atenção de que a origem da cidade se confunde com a origem da sociedade de classes, a qual, no entanto, a precede historicamente (1976).

No processo de origem da cidade, é necessário que aqueles que não trabalham mais no campo – os guerreiros e sacerdotes – fixem suas residências em outro tipo de *habitat*, que é a cidade.

> Somente quando a residência dos guerreiros se transforma em forte e a dos sacerdotes em templo, agrupando-se ao seu redor as casas de seus servos especializados, isto é, que igualmente deixaram de ser produtores diretos, só então a estrutura de classes se consolida e o princípio de diferenciação entre campo e cidade se estabelece (Singer, 1976, p. 13).

É importante verificar que a gênese das primeiras cidades está vinculada à apropria-

ção de um excedente por uma classe social que emerge e que tem, no aparecimento do Estado e na Religião, os elementos de controle efetivo político, militar, institucional e ideológico assegurando e justificando a dominação.

Há acordo geral de que algum produto agrícola excedente foi necessário para a emergência das formas da cidade. David Harvey (1980), Gordon Childe (1974), Gideon Sjoberg (1960), Paul Singer (1976) e Darcy Ribeiro (1979) aceitam a tese do fenômeno urbano a partir da existência de excedentes alimentares que possibilitaram a divisão social do trabalho e o aparecimento de classes sociais.

O conceito de excedente tal como se relaciona com o urbanismo tem sido objeto de grande pesquisa na literatura sobre as origens urbanas. Propõe-se neste estudo o exame do excedente em sua relação com o sagrado. As teorias supõem que o excedente para sustentar uma elite foi extraído de uma base agrícola. Alguns apontam para a possibilidade de que o poder para extrair excedentes tornou-se concentrado nas mãos de uma elite devido à necessidade de coordenar esforços para alimentar uma população crescente com uma base limitada de recursos. Outros enfatizam que as elites surgiram por monopolizar uma forma de conhecimento ou tecnologia. Nas sociedades pré-urbanas, o conhecimento espiritual ou religioso realmente poderia ter sido uma fonte importante para monopolizar. O espiritual impregnou essas comunidades, e os líderes espirituais

podiam ganhar seu *status* monopolizando poderes que todos pensavam ser essenciais para o sucesso da comunidade.

Em ambos os caminhos teóricos, o papel religioso está presente. Sabe-se que, nas primeiras civilizações, as sociedades eram dirigidas por reis-sacerdotes. Eles coletavam, armazenavam e redistribuíam excedentes. Dessa forma, Sack (1986) atribui à expansão de líderes espirituais, juntamente com a interdependência econômica crescente entre as comunidades, a base para o surgimento de uma elite permanente. Ela se encarregava do excedente e exercia o controle territorial sobre a população camponesa.

A cerimônia do repasto era um culto de comunhão do homem com a divindade bastante comum na Grécia, onde se acreditava que a salvação da cidade dependia de sua realização. As regras da antiga religião nunca deixaram de ser observadas, e os repastos sagrados conservaram-se em Esparta e perpetuaram-se em Roma. Um componente importante desses rituais sempre foi a coleta, o consumo dos excedentes comunitários num repasto praticado em comum, tendo como símbolo a religião (Coulanges, 1988). Com a consolidação do poder sacerdotal, verifica-se a consolidação e centralização dessa função econômica. O principal passo para transformar esse monopólio espiritual em econômico é ter o clero monopolizando o papel de coordenar e redistribuir os excedentes.

Nesse ponto, emerge um centro cerimonial principal, originando a protocidade. Segundo Sack (1986), trata-se de uma comu-

nidade agrícola que cresceu em população e produtividade econômica e que agora tem o equivalente de uma classe econômica que herda o poder político e está encarregada de acumular e redistribuir excedentes. A autoridade sobre a terra não está mais com a comunidade ou com os deuses, mas nos representantes de ambos: o governo e o rei-sacerdote. O povo ainda pode doar excedentes sem coerção, e a vida aparentemente permanece a mesma, com exceção importante de que o aldeão agora está na posição de produzir um excedente que não será consumido diretamente pela comunidade local. À medida que mais excedentes chegam às mãos dos sacerdotes, precisa-se controlar que as cotas rituais sejam cumpridas e que a unidade de produção seja mantida. Calcular e organizar contribuições exige registros, supervisores e administradores. Em outras palavras, exige o aparelho de Estado, com administradores e coletores de impostos.

Os privilégios desfrutados pelo clero a partir do século VII na Europa medieval valorizavam mais a sua situação. Os bispos encontravam-se investidos de um verdadeiro domínio senhorial sobre os homens e sobre as terras. O papel da Igreja na vida econômica e administrativa da cidade-catedral consistia no direito de polícia, administrador do mercado, regulador do recebimento dos impostos, vigia da cunhagem das moedas e provedor da manutenção das estradas. Era o domínio do regime teocrático.

A classe dirigente via-se, assim, compelida a criar ciências, as quais deveriam ser

úteis na administração das vendas obtidas com os excedentes. A escrita e as notações numéricas eram necessárias à classe dirigente. Acrescenta-se ainda a ação dos *litterati*, aqueles que reelaboraram a cultura tradicional no sentido de justificar a sociedade de classes. Os camponeses dos arredores pagavam impostos ao levar seus excedentes para feira ou mercado. Também por ocasião das festas do ano, os produtores do exterior afluíam à cidade, acumulando ainda mais as colheitas episcopais e o pagamento dos tributos. Nesses termos, a prática sagrada da oferta transformou-se em excedente para ser vendido. A prática religiosa passa a ser legitimada, entendida e aceita na vida urbana.

O simbolismo cósmico das cidades antigas estava no conjunto do templo. No início, o templo era de fácil acesso ao povo. Lentamente foi se ampliando a distância entre o templo e o povo.

As cidades cerimoniais como Cholula, Monte Albán, Tula, Xochicalco, El Tajín, Chichén Itzá e Tenochtitlán, caracterizavam-se por sua organização interna específica. Essas cidades sugerem uma ordem espacial hierarquizada, centradas no espaço sagrado. Geridas por cleros organizados e dirigentes diversos, essas cidades sagradas eram assinaladas por templos piramidais, pátios cerimoniais, praças de mercado e terraços. As elites sacerdotais organizavam as cidades em torno do santuário que ligava o povo ao mundo sobrenatural.

Os centros cerimoniais nem sempre atraíram uma população permanente às

suas periferias. Alguns santuários maias e os do Planalto de Dieng, em Java, estavam localizados ou em lugares muito remotos ou em terras agricolamente improdutivas, não favorecendo a fixação de grandes populações. Permaneciam a maior parte do ano vazios, apenas com a presença dos sacerdotes, dos guardas e dos artesãos. Esses centros cerimoniais eram procurados durante os tempos de festa.

A função das cidades

A complexidade funcional das cidades do mundo moderno tem na grande divisão territorial do trabalho a sua maior expressão. Há, de um lado, cidades centrais, de distribuição de produtos industrializados e prestação de serviços, cidades hierarquizadas entre si e, de outro, cidades especializadas como as cidades-portuárias, cidades-industriais, cidades-administrativas, cidades de recreação, cidades-universitárias e cidades-religiosas, entre outras. Nas primeiras, as atividades básicas são múltiplas, enquanto nas segundas são específicas, possuindo um padrão de localização próprio.

Entre as cidades especializadas, as religiosas possuem uma ordem espiritual predominante, sendo marcadas pela prática religiosa da peregrinação ou romaria ao lugar sagrado.

Pelo simbolismo religioso que esses locais possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao

espaço, podemos chamá-los de hierópolis ou cidades-santuário. Assim, cidades-santuário são centros de convergência de peregrinos que, com suas práticas e crenças, materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço. Esse arranjo singular e repetitivo pode ser de natureza permanente ou apresentar uma periodicidade marcada por tempos de festividades, próprios de cada centro de peregrinação (Rosendahl, 1994). E acrescenta-se que as formas espaciais construídas são variáveis segundo as diferentes religiões. As hierópolis podem ser encontradas em pleno deserto, como no caso de Meca; no sopé dos Pirineus, como em Lourdes; ou em área baixa e sujeita às enchentes, como em Porto das Caixas, na Baixada Fluminense. Em outros locais, podem apresentar a função religiosa, convivendo com outras funções. Benares, por exemplo, possui uma universidade hindu, e em Kairouan, centro de peregrinação tunisiano, a grande mesquita era um tipo de universidade.

Ao analisar as atividades das cidades de função religiosa, é preciso considerar dois aspectos: a sua organização espacial interna e o papel do agente modelador, no caso os peregrinos, através da vivência do espaço sagrado. Romaria ou peregrinação, por outro lado, é uma prática religiosa que consiste em uma visita na qual o visitante tem uma nítida intenção de devoção. Essa visita é feita a um lugar sagrado e vem acompanhada do comportamento religioso de pedir graças ou de agradecimento por uma benção obtida. O deslocamento dos peregrinos para o exer-

cício de sua religião pode apresentar-se de duas maneiras: a primeira envolve um fluxo permanente, enquanto a outra, um fluxo periódico de peregrinos.

As hierópolis que atraem um fluxo permanente de peregrinos são aquelas para as quais fluem milhares de fiéis ao santuário durante todo o ano, e não somente por ocasião das festas. As outras, cidades-santuário de fluxo periódico, são aquelas em que a prática religiosa implica a ida em certas ocasiões, geralmente uma ou duas vezes por ano, coincidindo com os dias de festividades. É preciso, então, prever, ao redor do santuário, alojamento e estacionamento para os veículos. Essas acomodações, às vezes, são construídas pelos fiéis e têm a duração da festa. É ao redor do santuário desses núcleos que é organizada a vida urbana no tempo de festa ou tempo sagrado.

Uma característica das cidades-santuário de fluxo periódico de peregrinos é o isolamento em que o santuário se encontra. Localiza-se na zona rural, afastado da vida urbana quer por grande distância, quer pela dificuldade de acesso, ou ainda por ambos os fatores. Deffontaines (1948) denominou-as de "cidades de domingo" ao se referir a essas cidades de função religiosa, localizadas principalmente na América do Sul.

Na organização espacial das cidades-santuário, encontra-se frequentemente um comércio anexo ao lugar de atividade religiosa, aquele de objetos da devoção do peregrino. Encontram-se também restaurantes, farmácias e comércio de artigos não

religiosos. A presença dessas atividades qualifica o espaço profano das cidades-santuário. A cada fluxo concentrado de peregrinos, seja semanal, mensal ou anual, a vida urbana é recriada nas cidades-santuário.

Ressaltaremos, primeiramente, aquelas cidades-santuário em que o fenômeno religioso é a atividade mais importante, como Lourdes e Meca. A seguir consideraremos a gênese dos religiosos do catolicismo popular brasileiro.

Os centros religiosos clássicos

Há religiões que incentivam as peregrinações. O budismo, o catolicismo e o islamismo são algumas delas. O mesmo não acontece em outras religiões, como no protestantismo, no qual as peregrinações não fazem parte da prática religiosa. Os peregrinos, enquanto agentes modeladores do espaço nas cidades-santuário, têm a importante tarefa simbólica de produzir e reproduzir o arranjo espacial urbano. Porém, a interpretação das funções urbanas só pode ser realizada se forem compreendidos os elementos de determinada cultura, isto é, como os membros dessa cultura definem e compreendem os valores religiosos.

No interesse de conhecer as funções religiosas e a organização espacial das cidades-santuário, selecionamos dois exemplos de lugares consagrados ao exercício da religião: Meca, cidade-santuário do islamismo, e Lourdes, uma importante cidade-santuário do cristianismo. Ambas são de magnitude internacional.

O islamismo teve origem nas palavras reveladas ao profeta Maomé, que nasceu em 570. Vivendo em Meca, grande centro de comércio do Oriente Médio, recebeu sua primeira revelação divina em 610. O islamismo se baseia em cinco manifestações de fé: dizer repetidamente o credo básico, fazer oração, dar esmolas, jejuar e fazer peregrinação.

A peregrinação anual a Meca – ou *Hajj* – é um dos mais notáveis movimentos de população no Oriente Médio, tendo durado, sem interrupção, os treze séculos do islamismo. Constitui-se na principal fonte de renda para a região de Hijaz, na Arábia Saudita. "Nós não plantamos trigo ou sorgo, os peregrinos são nossas colheitas", diz um ditado popular de Meca. As peregrinações tiveram efeito sobre a rede de transporte da Arábia. Meca, na época de Maomé, era um importante centro econômico e cultural para os nômades da região.

O islamismo remodelou funcionalmente esse centro, dando-lhe novo significado religioso e geográfico após o declínio comercial pelo qual Meca passou. Até o século XIX, o tráfego transarábico era organizado pelas tribos beduínas do Hijaz e do norte da Arábia. De acordo com estudos realizados por King (1972), essas tribos obtinham seus rendimentos fornecendo camelos e guias para as caravanas de peregrinos. No século XIX, com a abertura do Canal de Suez e os aperfeiçoamentos na construção de navios, o transporte marítimo foi intensificado. Hoje, é um acontecimento altamente

organizado pelo governo árabe-saudita. Agências de viagens operam em vários países, e há conexão dos voos com os ônibus destinados ao transporte de peregrinos.

O *Hajj* na vida de um muçulmano não representa apenas a obediência ao mandamento da fé, mas também possui um aspecto social. Segundo Jackson e Hudman(1990), aquele que faz a peregrinação tem direito a usar para sempre o título de *Hajj* em seu nome, assegurando uma posição de honra e importância em sua comunidade.

O aspecto religioso da peregrinação a Meca é marcado por práticas devocionais bastante significativas para os muçulmanos. A cerimônia moderna no mês de Dhu'l-Hijjah é a fusão de duas cerimônias anteriores, a *Hajj* e o *Umrah*, e tem por centro Meca e o seu santuário, a Caaba. Algumas práticas religiosas exigem visita a lugares externos à cidade de Meca. Primeiramente, o peregrino veste uma roupa especial, ritualmente limpa, a *ihram*, e então pode iniciar as práticas tradicionais da peregrinação, o que inclui diversas cerimônias, como visitar o recinto sagrado de Haran, a permanência em Arafat, visitar o lugar de martírios e testemunho e apedrejar o satanás. E a mais importante, a que exige que o peregrino caminhe sete vezes ao redor da Caaba e beije a parede da Pedra Negra. De acordo com a tradição islâmica, a Pedra Negra foi entregue a Abraão pelo anjo Gabriel.

A circulação de peregrinos tem importância geográfica singular em Meca. Contudo, devido ao forte fluxo de caráter

puramente religioso, não há muita relação com fluxos secundários de comércio, intercâmbio cultural e integração política. A *Hajj* é notável pela extensão que ocupa no espaço urbano de Meca, pela valorização religiosa dos lugares visitados e pela situação isolada da concentração sagrada. O movimento de peregrinos através dos séculos manteve uma circulação interna de muçulmanos que permitiu uma ligação valiosa entre as diferentes regiões. Sopher (1981) atribui a esse fato o caráter urbano da população permanente de Meca e Medina, que, apesar de ser exclusivamente muçulmana, não é, em sua maioria, de origem local.

A peregrinação islâmica, ou *Hajj*, está crescendo em importância. Com o padrão de vida se elevando por todo o Oriente Médio, especialmente nos países que possuem petróleo, e com a difusão de transporte mais rápido e mais barato, há um aumento crescente no número de muçulmanos visitando Meca. Hoje, em contraste com o passado, as caravanas de camelos foram substituídas pelos modernos transportes aéreos. A peregrinação sofreu modificações em seu acesso à cidade-santuário. A devoção e o ritual tradicional, contudo, foram preservados, mantendo-se as características do espaço sagrado de Meca, de acordo com suas origens no século VII.

Atualmente, o governo árabe-saudita investe na construção de facilidades para a peregrinação, tanto no setor de transportes como no de saúde, construindo ambulatórios e unidades hospitalares móveis no percurso da *Hajj*. Também o governo árabe construiu

matadouros modernos e *freezers* para melhorar as condições sanitárias durante o sacrifício ritual de animais, costume que anteriormente agravava os problemas de saúde. A mudança mais importante na peregrinação islâmica, no entender de King (1972), refere-se às melhorias médicas. A taxa de mortalidade entre os peregrinos era extremamente alta devido ao seu estado enfraquecido após a longa viagem, à ausência de condições sanitárias nas cidades-sagradas e à exposição a doenças oriundas de várias partes do mundo, entre elas, como as mais letais, varíola, cólera e malária.

Meca e Jerusalém são cidades-santuário que possuem enorme importância por serem lugares de origem de religiões: Meca para o islamismo e Jerusalém para o cristianismo. Há lugares, contudo, em que a peregrinação teve origem numa hierofania, e o espaço foi então revestido do caráter sagrado, como em Lourdes. A cidade-santuário de Lourdes está situada no sopé dos Pirineus franceses, sendo a segunda cidade na religião católica, depois de Roma, com significativo fluxo de peregrinos. A peregrinação originou-se em 1853, a partir da aparição de Maria, mãe de Jesus Cristo, à menina chamada Bernadette Soubirous, nas grutas às margens do Rio Gave de Pau. Desde o século XIX, a pequena cidade se tornou um centro convergente de peregrinos católicos de procedência inicialmente regional, depois nacional e, por fim, internacional. O fenômeno espacial da peregrinação a Lourdes difere da peregrinação de *Hajj* a Meca, mas as funções urbanas nessas cidades-santuário, de sistemas

religiosos diferentes, apresentam um padrão comum de atendimento aos peregrinos. A cidade se organiza para os devotos. É preciso primeiramente dar condições de acesso ao lugar sagrado e, em seguida, alojar os peregrinos. O Porto Djedda foi criado no Mar Vermelho para acolher os peregrinos vindos de Meca; em Lourdes, há numerosos trens especiais para o transporte dos peregrinos. Escalonam-se as peregrinações na tentativa de evitar chegadas em massa. Em Lourdes, foi constituído um Secretariado Geral de Peregrinações. É um órgão que planeja a vinda dos fiéis, dividindo-os entre os meses de abril a agosto para atendimento das dioceses francesas. Existem também agências de viagens que organizam pequenos grupos de peregrinos.

A peregrinação a Lourdes é marcada por períodos de alta e de baixa concentração de peregrinos, havendo três fases: uma primeira, de pouco movimento, que ocorre nos meses de novembro a fevereiro; uma segunda, de crescimento do número de peregrinos, que se estende de março a junho; e a terceira fase, correspondente ao período de maior concentração de peregrinos durante os meses de julho, agosto, setembro e outubro. A magnitude do movimento de peregrinos à cidade-santuário de Lourdes possui relação com o fator climático. As baixas concentrações ocorrem no inverno, e os maiores fluxos de peregrinos ao local acontecem nos meses quentes: na primavera e no verão. Rinschede (1985) pôde constatar a forte ligação dos visitantes com a religião e, inversamente, a

fraca ligação deles com o turismo, a despeito de Lourdes estar situada numa região pitoresca. Dos visitantes, 75% são peregrinos que vão por motivos estritamente religiosos, enquanto 25% dos peregrinos visitam Lourdes como turistas. É bem difícil discernir com exatidão os peregrinos, daí a distinção feita por Rinschede de peregrinos religiosos e peregrinos de turismo.

Pouco a pouco as cidades-santuário multiplicam e modernizam o acesso de chegada dos peregrinos, bem como constroem albergues modestos e dormitórios ao lado de luxuosos hotéis. Em Lourdes, há também alojamentos especializados para peregrinos doentes. Talvez seja o único caso dentre as cidades-santuário que oferece um serviço altamente especializado. A divisão funcional nessas cidades, seja do islamismo ou do catolicismo, envolve uma organização espacial altamente formal. Como área focal, está o espaço sagrado no qual se realiza o contato do peregrino com o seu Deus. Ao redor do espaço sagrado estendem-se as atividades auxiliares associadas ao peregrino, atividades que definem o espaço profano. Nele estão as atividades de alojamento para os visitantes, comércio de artigos religiosos e demais serviços destinados ao grande número de peregrinos. A cidade-santuário de Lourdes compreende o espaço sagrado da gruta onde houve a aparição, que tem uma fonte d'água e locais de banho, sob os quais se construiu a basílica subterrânea.

É possível reconhecer no espaço profano de Lourdes as atividades relacionadas aos

peregrinos: área com hotéis, pensões e abrigos para doentes, áreas administrativas pertencentes à Igreja, área de comércio de artigos religiosos, correio, fórum e praças.

A gênese dos centros religiosos do catolicismo popular brasileiro

No Brasil, os mistérios da fé cristã foram introduzidos pelos portugueses por meio não só da intervenção do Estado, mas também das ordens religiosas. O complexo processo de ocupação do espaço brasileiro, feito em etapas e valorizando áreas em momentos distintos, permitiu que o catolicismo assumisse características próprias, bastante distintas do catolicismo europeu.

Um dos aspectos característicos do catolicismo popular brasileiro, no pensamento de Oliveira (1985), é a privatização das relações dos homens com os seres sagrados: "muita reza, pouca missa, muito santo, pouco padre". A privatização do sagrado, nesse caso, se expressa pela relação do homem religioso com este, sem a intervenção de nenhuma mediação institucional. Nos estudos realizados por Rosendahl (1994), as relações do homem religioso com o sagrado se efetuam diretamente; elas ficam, assim, sujeitas à interpretação e ritualização do praticante: é ele quem decide em matéria religiosa.

Convém acrescentar que a cultura local reflete o alto nível de sacralidade no controle sobre o ritual e as crenças. As práticas de rezas, as promessas e romarias tomam a forma simbólico-religiosa centralizada nos santos.

É em torno deles que emerge o catolicismo popular centrado nos santos canonizados pela Igreja, os santos locais – canonizados ou não –, os diversos títulos devocionais de Jesus e de Maria, almas de defuntos e figuras lendárias.

As romarias ou peregrinações no Brasil datam do século XVI, sendo de origem portuguesa, e constituíram-se desde o começo e ao longo de sua história numa presença de conflito entre a fé popular, que quer se expressar espontaneamente, e a hierarquia eclesiástica, que tenta submetê-la ao seu controle. As romarias são manifestações religiosas em que o povo busca uma forma de reivindicar, com liberdade, suas crenças religiosas. Para Oliveira (1985), o fenômeno da religiosidade popular é um sistema simbólico resultante do trabalho anônimo e coletivo de agentes sociais não especializados em religião, no qual o povo, como participante, produz e reproduz um campo religioso, em que os símbolos e lutas seculares se recobrem com os nomes do sagrado. Não existe um conhecimento sistematizado, e sim um conjunto de mitos e práticas do sagrado que se constitui em um saber oral, um repertório de crenças e ritos recriados na memória coletiva popular.

Os centros religiosos brasileiros como expressão do catolicismo popular originaram-se a partir de diversas manifestações do sagrado, relacionadas, em sua maioria, a fatores econômicos e políticos. Apesar de os primeiros locais de culto terem surgido no primeiro século da colonização portuguesa, foi nos séculos XVII e XVIII que surgiram

os mais importantes centros de convergência religiosa do país. Destaca-se, no século XVI, a atuação dos missionários jesuítas e franciscanos na conquista e ocupação do litoral brasileiro. As romarias nesse século foram incentivadas pelos religiosos e tinham uma finalidade missionária de catequese e de evangelização. Já nos séculos XVII e XVIII, as práticas religiosas, principalmente no interior do país, nasciam espontaneamente da piedade popular e se desenvolviam com ampla liberdade de expressão. O povo constrói, assim, o espaço sagrado, evidenciando a vontade divina na escolha do lugar destinado ao culto. Enquadram-se nessas características os centros religiosos paulistas do interior.

Durante o século XVIII, a expansão dos santuários coincide com a grande corrente migratória de aventureiros portugueses e brasileiros em direção a Minas Gerais e demais regiões mineiras. O que caracteriza a formação dos santuários nesse século é a ausência das ordens religiosas clássicas que evangelizaram o litoral brasileiro. O movimento missionário do século XVIII não foi clerical, e sim leigo. Os santuários que surgem nesse período representam uma tentativa popular de valorização da fé em oposição aos males trazidos pelo ouro. É nesse contexto econômico, que produziu luxo e poder para uns e miséria e opressão para outros, que o número de ermidas ganha maior importância na Bahia e em Minas Gerais.

A história do catolicismo brasileiro registra vários movimentos de protesto social de camponeses no final do século XIX. O epi-

sódio de Padre Cícero, em Juazeiro, oferece à geografia da religião um rico material à reflexão sobre o fenômeno das romarias no Ceará. O contexto econômico em que ocorreu o movimento religioso em torno da figura do Padre Cícero revela o sertão do Nordeste empobrecido pela decadência da produção açucareira, pela exploração dos camponeses pelos grandes proprietários rurais e pela ocorrência de secas. Com isso, alguns grupos se formaram para resolver, à sua maneira, a situação de injustiça social na qual estavam mergulhados. É nesse contexto econômico e religioso que o milagre e a divulgação dele se espalham além de Juazeiro.

A multidão que converge até hoje ao santuário de Padre Cícero, no Nordeste, vivencia de maneira extraordinária o espaço sagrado e o espaço profano do centro religioso. É possível reconhecer as formas espaciais que são produzidas pelos agentes modeladores envolvidos: os romeiros e os barraqueiros na categoria de agentes não religiosos especializados e os padres e as freiras como agentes religiosos especializados.

As hierópolis do século XX não diferem muito daquelas anteriormente criadas. O processo de romanização que incluía a substituição das devoções tradicionais pelas novas devoções mostrou-se bastante eficaz nas paróquias urbanas. Baseado em Oliveira (1985), nos santuários rurais o processo de romanização não prevaleceu. Isoladas no interior, sem contato permanente com o padre, as práticas religiosas permaneceram nas mãos de agentes religiosos, não especializados.

Os rezadores, beatos e capelães mantêm as práticas tradicionais do catolicismo popular. O século XX é marcado tanto pela criação de espaços sagrados decorrentes de uma hierofania como pela criação programada. Como exemplo de criação com base em uma hierofania, menciona-se o Santuário de Jesus Crucificado, em Porto das Caixas. Ele se constitui no espaço sagrado dos peregrinos, em sua maioria, da Baixada Fluminense, no estado do Rio de Janeiro. Como exemplo da criação programada, cita-se, no município de Quixadá, Ceará, o templo inaugurado em 1995, conhecido como Santuário de Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão.

À guisa de proposição

Como vimos, a religião, qualquer que seja a vertente explicativa que se adote, desempenhou e desempenha um papel fundamental no desenvolvimento, transformação ou declínio de algumas cidades.

No Brasil, há um considerável conjunto de centros religiosos que merecem estudos que contribuam para o conhecimento do espaço sagrado e do tempo sagrado. Sugerem-se análises aprofundadas das formas espaciais produzidas por agentes sociais concretos, os agentes religiosos especializados e os não especializados, reconhecendo-se a organização espacial em razão da valorização que o sagrado impõe ao lugar.

CHILDE, G. "The urban revolution". In WALTON, J. et al. *Cities in change: studies on the urban condition*. 3. ed. Boston, 1974.

COULANGES, F. *A cidade antiga*. 11 ed. Lisboa: Clássica, 1988.

DEFFONTAINES, P. *Geographie et religions*. Paris: Gallimard, 1948.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1962.

HARVEY, D. *A justiça social e a cidade*. São Paulo: Hucitec, 1980.

JACKSON, R. e HUDMAN, L. E. *Cultural Geography: people, places and environment*. Saint Paul: West Publishing Company, 1990.

KING, R. "The pilgrimage to Mecca: some geographical and historical aspects". *Erdkunde*, v. 26, n. 1, 1972, pp. 61-73.

LEWANDOWSKI, S. J. "The built environment and cultural symbolism in post-colonial Madras". In AGNEW, S. A. et al. *The city in cultural context*. Boston: Allen and Unwin, 1984.

MUMFORD, L. *A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas*. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

OLIVEIRA, P. A. R. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

RIBEIRO, D. *O processo civilizatório: etapas da evolução sócio-cultural*. 5. ed Petrópolis: Vozes, 1979.

RINSCHEDE, G. “Das Pilgerzentrum Lourdes”. *Geographia Religionum*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, v. 1, pp. 195-257, 1985.

ROSENDAHL, Z. *Porto das Caixas: o espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Universidade de São Paulo, 1994.

——. “O sagrado e o urbano: gênese e função das cidades”. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 118 p.

SACK, R. D. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 259 p.

SINGER, P. *Economia política da urbanização*. 3 ed. São Paulo: Brasiliense; Cebrap, 1976.

SJOBERG, G. *The preindustrial city: past and present*. Texas: Glencoe Free Press, 1960.

SOPHER, D. E. “Geography and religions”. *Progress in Human Geography*, v. 5, n. 4, pp. 510-24, Londres, 1981.

TUAN, Y.-F. *Topofilia*. São Paulo: Difel, 1980.

——. *Espaço e lugar*. São Paulo: Difel, 1983.

Espaço, o sagrado e o profano[1]

Neste artigo, apresentado durante o 1º Simpósio Nacional sobre Espaço e Cultura, em 1998, na UERJ, temos a oportunidade de repensar teoricamente sobre o sagrado e o profano na perspectiva geográfica. Torna-se oportuno e importante ressaltar as pesquisas acumuladas na geografia da religião, aqui entendida como os estudos baseados na religião em sua dimensão espacial.

Abordaremos a natureza da experiência religiosa e, particularmente, as formas espaciais que assume no espaço. De acordo com inúmeros estudos clássicos, a concepção religiosa do mundo implica a distinção entre sagrado e profano. De imediato, reconhece-se a dicotomia existente entre as categorias de análise. O sagrado se apresenta absolutamente diferente do profano; isto é, o primeiro relaciona-se a uma divindade, e o segundo, não. A palavra "sagrado" tem o sentido de separação e definição, de manter separadas as experiências envolvendo uma divindade de outras experiências que não a envolvem, consideradas profanas.

---

[1] Versão revisada e atualizada, publicada originalmente no livro *Manifestações da cultura no espaço*. 1 ed. Rio de Janeiro, 1999.

A experiência do sagrado remonta a comportamentos individuais e coletivos bastante remotos na história da humanidade. Entretanto, na análise do processo de secularização da sociedade, é possível reconhecer uma secularização da consciência, um determinado número de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem a ajuda das interpretações religiosas. Porém, a consciência secularizada de indivíduos não é uniforme – cada grupo étnico-social tem sido atingido de modo diferente.

O século XX, contudo, pode ser caracterizado como o século da contradição fundamental (Hervieu-Léger, 1996). O senso santidade é relegado a um lugar secundário na sociedade, favorecendo as perdas do sagrado. Por outro lado, crescem o interesse e a demanda muito variada por seitas e práticas de caráter espiritual. Hoje o mundo se converte em pluralismo étnico, cultural e religioso.

Nesse contexto, tanto as religiões tradicionais institucionais como as novas modalidades menos hierarquizadas favorecem a relação do homem com o sagrado (Rosendahl, 1994). O poder é um atributo do sagrado e, no discurso religioso, significa força compulsiva e imprevisível (Tuan, 1978, 1980). A essência do sagrado é vivida, pelo crente, com o sentimento total de dependência, respeito e confiança (Wunenburger, 1996; Otto, 1969).

Umas das fantásticas dimensões geográficas da experiência religiosa é a noção de espaço sagrado. Os geógrafos vêm se dedicando aos questionamentos de como e por que o espaço pode ser definido como sagrado. Que implicações essa designação reflete na área? Como os fiéis respondem à ideia de espaço sagrado?

A maioria dos estudos sobre a experiência religiosa baseia-se nos fundamentos estabelecidos por Mircea Eliade. O autor examina como o espaço comum – profano – é convertido em espaço sagrado e sugere que esse processo simbólico reflete as características emocionais associadas às características físicas do lugar. A construção do espaço sagrado pode ocorrer por meio de duas modalidades espaciais. A primeira envolve a manifestação direta da divindade, uma hierofania, em certas coisas, objetos ou pessoas. Ocorre a revelação do divino. O sagrado aparece, assim, como uma categoria da sensibilidade que envolve discriminação e ordem (Douglas, 1976). Na segunda, o espaço é ritualmente construído.

É possível distinguir dois elementos fundamentais no espaço sagrado – o "ponto fixo" e o seu entorno. O "ponto fixo" é o *locus* da hierofania e, como tal, é reconhecido por indivíduos e grupos de devoção. O entorno é a área vivamente utilizada para o crente realizar suas práticas religiosas e o roteiro devocional (Rosendahl, 1996, 1997).

Podemos definir o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, que o transporta para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência (Rosendahl, 1996, 1997). Assim, o espaço sagrado reflete a percepção do grupo religioso envolvido. Na realidade, o ritual pelo qual o homem sacraliza o espaço é eficiente à medida que ele reproduz a obra dos deuses. As estruturas simbólicas resultantes são definidas e caracterizadas pela cultura do grupo envolvido.

Os geógrafos avaliam o significado central do que define a consagração de um lugar. Yi-Fu Tuan (1978) argumenta que o verdadeiro significado de sagrado vai além de imagens, templos e santuários, porque as experiências emocionais dos fenômenos sagrados são as que se destacam da rotina e do lugar-comum.

Há inúmeros espaços sagrados em diferentes religiões e em múltiplas culturas. Para a maior das religiões, o espaço sagrado expressa-se em áreas, mas nem sempre a natureza da experiência religiosa ocorre dessa forma. Não há respostas claras porque diferentes religiões escolhem seus locais sagrados, assim como o critério e a complexidade dos rituais usados na seleção deles (Riviere, 1995).

Procurando organizar uma classificação que assimilasse essas características, sugerimos uma tipologia do espaço sagrado segundo os locais de sacralidade. É possível reconhecer dois níveis: o fixo e o não fixo.

Os espaços sagrados classificados como fixos são aqueles que reconhecidamente possuem um lugar real de localização. As formas espaciais são variadas e podem ser encontradas no Vale do Ohio (Wright, 1990), vinculadas à cultura antiga pagã, de 2.300 anos aproximadamente, ou em pleno século XX, quer no deserto, como no caso de Meca; no sopé dos Pirineus, como em Lourdes; na Rue du Bac, como em Paris, cidade mundial e em Porto das Caixas, Itaboraí (RJ).

A noção de espaço sagrado não se associa necessariamente a uma territorialidade definida. Park (1994) analisa a ideia do espaço sagrado móvel e explora a ideia da Torá. O autor considera a Torá como espaço sagrado móvel e a indica como substituto simbólico pela perda da identidade política e exílio verificado durante um longo período. Para o povo de Israel, a Torá assumia a função de reunir terra, povo e Deus. Os judeus mantiveram seu espaço sagrado móvel durante o tempo de exílio e apenas o substituíram por um território real recentemente (Park, 1994).

Há exemplos, no catolicismo popular brasileiro, da modalidade do espaço sagrado a cada tempo sagrado. A localização varia de um ano para o outro, durante a Festa de São Benedito, em Jaraguá, no estado de Goiás. A festa religiosa é a mescla de elementos da Igreja Católica e das tradições populares da cultura local. Atualmente, são realizados vários rituais dentro da igreja para homenagear os santos católicos, mas é, em sua maioria,

dentro da casa do festeiro que o santo é homenageado, numa comunicação individual do homem com o sagrado, sem hora marcada. O espaço sagrado está na casa do festeiro, e a festa é organizada pelos agentes não eclesiásticos, isto é, pessoas que não desempenham trabalho religioso especializado.

A cada Festa de São Benedito verifica-se o “circuito do sagrado”. O sagrado possui dois momentos fortes. O primeiro momento ocorre quando ele, simbolizado pelo mastro e pela imagem do Santo, segue em procissão da Igreja para a casa do festeiro do ano. O segundo momento verifica-se no final da festa, quando se dá a saída do sagrado, em procissão, da casa do festeiro de volta à Igreja, para em seguida se dirigir à casa do próximo festeiro.

O sagrado em sua dimensão espacial apresenta várias questões interessantes relacionadas às formas e funções. A ideia de que existem espaços sagrados, quer designados em locais consagrados fixos, quer apreendidos em sua categoria móvel, vem atraindo a atenção dos geógrafos. Em partes devido ao interesse da disciplina pela paisagem religiosa e, por outro lado, devido aos tradicionais estudos de peregrinação.

As atividades religiosas imprimem no espaço transformações que estão fortemente relacionadas com os aspectos culturais da comunidade, de tal modo que o espaço pode ser percebido de acordo com os valores simbólicos ali representados (Rosendahl, 1994).

A peregrinação é uma das manifestações culturais de fé que ocorre no espaço

sagrado. A pesquisa empírica a respeito da religião católica vem demonstrando que há uma pluralidade de espaços sagrados numa mesma hierópolis, os quais podem ocorrer de dois modos: no primeiro, os espaços sagrados possuem elementos simbólicos da mesma religião do santuário, enquanto, no segundo, os espaços sagrados incluem formas espaciais e rituais simbólicos diferentes da religião predominante no centro religioso.

No primeiro tipo, a santidade que define os espaços sagrados num mesmo centro religioso tem expressa na paisagem formas espaciais duplas. Trata-se da existência de dois espaços sagrados: primário e secundário, que contêm o *locus* da hierofania cuja localização geográfica permanece fixa através do tempo.

Há exemplos de hierópolis onde o crescimento contínuo de peregrinos exige a expansão física do santuário. Nesses casos, as formas espaciais resultantes abrigam o espaço sagrado secundário. Geralmente ocorre a construção arquitetônica de catedrais ou templos amplos, essencialmente funcionais e práticos em comparação ao espaço sagrado original.

É interessante observar essa semelhança na Basílica de Nossa Senhora de Aparecida, na cidade de Aparecida, no estado de São Paulo, e no Santuário de Nossa Senhora do Caravaggio, em Canela, no estado do Rio Grande do Sul. O mesmo ocorre na Basílica de Luján, na Argentina, na Basílica de Santa Teresinha em Lisieux, na França, no Santuário de Notre-Dame-du-Cap, em

Quebec, no Canadá, e em outros. Apesar das diferenças sociais e culturais que esses centros possuem, o roteiro devocional do peregrino é marcado fortemente pela visita aos dois espaços sagrados.

Ressaltaremos agora os centros religiosos de peregrinação do catolicismo que apresentam espaços sagrados de mais de uma religião.

No Brasil, a interação entre sistemas religiosos tradicionais e sistemas de crenças afro-brasileiros ocorre, nos dias atuais, com relativa tolerância. Essa tolerância pacífica que existe em alguns territórios permite que as pessoas tenham filiação religiosa pluralista no consumo de bens simbólicos em espaços sagrados de diferentes sistemas religiosos.

O sagrado imprime formas espaciais variadas na Igreja de Nossa Senhora da Glória do Outeiro. No mesmo tempo sagrado, 15 de agosto, coexistem na paisagem religiosa dois ou mais espaços consagrados. No alto da colina, o espaço sagrado do catolicismo com seus atos religiosos e práticas devocionais. Nas alamedas de acesso ao alto da colina, na parte inferior do terreno, os devotos do candomblé recriam seus espaços sagrados (Rosendahl, 1996). O sincretismo religioso é vivenciado pelos devotos num tempo sagrado comum.

Na breve avaliação dos estudos desenvolvidos na geografia da religião, pode-se dizer que, no atual estágio, que se iniciou na década de 1970, as opiniões formuladas sustentam o sagrado como uma experiência

humana fundamental, guiada pelo simbolismo mágico-religioso.

Dessa forma, cada comunidade religiosa se estabelece no mundo sagrado onde participa da mesma memória coletiva religiosa (Halbwachs, 1950). O grupo de fiéis recorda o espaço à sua maneira, de forma a construir um ponto fixo em que reencontra suas lembranças. Em todos os grupos, a religião realiza a "alquimia ideológica pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e, portanto, justificadas" (Bourdieu, 1987, p. 33).

Espaço-tempo profano

A peregrinação ocupa posição de destaque nos rituais de várias religiões. A organização espacial resultante das idas e vindas dos peregrinos reflete formas espaciais em que é possível identificar o espaço sagrado e o espaço profano.

As interdependências e as relações funcionais entre o espaço sagrado e o profano, que se realizam em tempos também sagrados, permitem caracterizar o espaço profano e sugerir uma classificação em relação ao seu maior ou menor vínculo com o sagrado. Pode-se definir espaço profano como aquele desprovido de sacralidade, estrategicamente ao "redor" e "em frente" do espaço sagrado. Identificamos o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o espaço profano

indiretamente vinculado e o espaço profano remotamente vinculado.

Os elementos que constituem o espaço profano organizam-se segundo uma lógica própria, isto é, decorrem de sua articulação com o sagrado. O espaço profano diretamente vinculado ao espaço sagrado apresenta forte ligação com as atividades religiosas. Localizam-se nessa área o comércio e os serviços vinculados ao sagrado – artigos religiosos, bares, "casas do peregrino" e estacionamentos. Esses são serviços encontrados com frequência, porém não há necessariamente a presença de todos.

Os elementos constitutivos do espaço profano indiretamente vinculado ao espaço sagrado revelam funções direcionadas aos moradores da hierópolis, mas não totalmente excludentes aos peregrinos. Aparentemente, são as formas espaciais que representam a própria dimensão da sociedade local em seus espaços residencial, comercial e de serviços. Inclui-se, no espaço profano indiretamente vinculado, o consumo do lazer usufruído pelo peregrino e pelo morador. É bastante comum a presença de parques de diversões e atividades tradicionais recreativas, ambos fortemente marcados pelo padrão cultural do lugar.

No espaço profano remotamente vinculado ao sagrado, os elementos efetivamente presentes independem total ou parcialmente do religioso; o sagrado não mais ordena a organização espacial. Espera-se que ocorra uma realidade diferenciada da realidade sagrada.

Os numerosos estudos sobre as hierópolis evidenciam as complexas e variáveis relações entre o sagrado, o tempo e o espaço. A força propulsora do sagrado atua, ainda que periodicamente, na reorganização espacial dos locais de peregrinação, acentuando cada vez mais a relação geografia e religião. Os geógrafos falam da peregrinação como fenômeno heterogêneo e fornecem uma variedade de escalas deste em caráter local, regional e internacional. Os estudos salientam os impactos das peregrinações de multidões. A maior ou menor intensidade dos fluxos promove o comércio, a troca de hábitos culturais e a integração política, podendo também propagar doenças epidêmicas em áreas que não possuem infraestrutura. O santuário pode ser um foco de convergência permanente ou periódica de peregrinos.

Acrescenta-se a esses estudos a tipologia hierópolis brasileiras, em que são identificados cincos diferentes tipos de localização: em núcleos rurais, em pequenas cidades em área rural, entre centros metropolitanos, em centros metropolitanos e nas periferias metropolitanas. Seria interessante verificar as possíveis relações entre os diferentes tipos de localização e a gênese de cada uma delas.

A pesquisa empírica vem também demonstrando ser possível uma classificação segundo o tempo de criação dos santuários. Existem santuários antigos, recentes e muito recentes. Por antigos caracterizam-se os

que surgiram na Idade Média. A Catedral de Chartres, na França, é um exemplo. A denominação recente de santuário é atribuída aos espaços sagrados criados nos séculos XVIII e XIX. Representam esse período a cidade-santuário de Juazeiro do Norte, no Ceará, e os santuários marianos de Lourdes, Fátima, Częstochowa, Luján, Aparecida e muitos outros dedicados à Virgem Maria. Os locais de peregrinação que se originaram no decorrer do século XX foram qualificados como muito recentes. No Brasil, mencionam-se o Santuário de Jesus Crucificado, de Porto das Caixas, na periferia da região metropolitana do Rio de Janeiro, e o Santuário de Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão, em Quixadá, no Ceará. O primeiro teve sua gênese na hierofania manifestada em 1968, e o outro, através de rituais de sacralização, tendo sido inaugurado em 1995.

Registros históricos podem ser usados para traçar a dinâmica da peregrinação ao lugar. O crescimento numérico de devotos ou o declínio das atividades relacionadas ao sagrado, em consequência da ausência de peregrinos, permite traduzir com segurança sua dinâmica interna e externa. Podemos classificar o centro religioso em três fases: espaço sagrado em ascensão, cidade-santuário estabilizada e santuário decadente. Seria também interessante elucidar os processos pelos quais se verifica essa dinâmica.

Os geógrafos da religião vêm fazendo um inventário de diferentes locais de peregrinação. No islamismo e no budismo, a se-

leção dos lugares está fortemente relacionada à vida de seu líder ou fundador religioso. No catolicismo, os santuários têm significado religioso porque são lugares onde narrativas tradicionais afirmam que certa vez ocorreu um evento sobrenatural que deixou marcas na paisagem. Há locais religiosos antigos, denominados de espaços sagrados reciclados, que se referem às igrejas cristãs construídas dentro de templos pré-históricos. O uso de lugares sagrados existentes não apenas favoreceu a expansão inicial do cristianismo entre os não crentes, como também assegurou a sobrevivência do espaço sagrado por séculos, embora com orientação religiosa diferente (Park, 1994). A Europa e a América Latina são riquíssimas em exemplos desse tipo de permanência do sagrado no profano.

Consideração final

Este artigo apresentou uma retrospectiva dos estudos sobre a dimensão espacial do sagrado, ressaltando a contribuição de geógrafos como Isaac (1960), Sopher (1967, 1981), Büttner (1985, 1986), Kong (1990), Jackson e Hudman (1990), Claval (1992), Park (1994), Jackowski (1996) e outros, que vêm indicando diversos caminhos no campo da geografia e da religião. Esses e outros autores exploram assuntos interessantes, fornecem bases teóricas e um leque de temas dos mais pertinentes, atraentes e iluminados.

Enfim… resta apenas sair a campo e desvendar a heterogeneidade religiosa brasileira em sua espacialidade.

Referências

BOURDIEU, P. "Gênese e estrutura do campo religioso". *A economia das trocas simbólicas.* 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

BÜTTNER, M. et al. "Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie". *Geographia Religionum.* Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1985, v. 1, pp. 15-122.

——. "Kant und moderne Religionsgeographie von der Mikro – zur Makroreligionsgeographie". *Geographia Religionum.* Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1986, v. 2, pp. 11-30.

CLAVAL, P. "La theme de la religion dans les études geographiques". *Geographie et Cultures,* n. 2, pp. 85-111, Paris, 1992.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo.* São Paulo: Perspectiva, 1976.

HALBWACHS, M. *La mémoire collective.* Paris: Press Universitaires de France, 1950.

HERVIEU-LÉGER, D. "Religião, modernidade e secularização". *Boletim do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião,* São Paulo, 1996.

ISAAC, E. "Religion, landscape and space". *Landscape,* n. 9, pp. 14-8, Califórnia, 1960.

JACKOWSKI, A. *Przestrzén I sacrum.* Kraków: Instytut Geografii Uniwersytetu Jagiellonskiego, 1996.

JACKSON, R. e HUDMAN, L. E. *Cultural Geography: people, places and environment.* Saint Paul: West Publishing Company, 1990.

KONG, L. "Geography and religion: trends and prospects". *Progress in Human Geography*, v. 14, v. 3, pp. 355-71, Londres, 1990.

OTTO, R. *Le sacré.* Paris: Payot, 1969.

PARK, C. C. *Sacred worlds: an introduction to geography and religion.* Londres: Routledge, 1994.

RIVIÈRE, C. "Répresentation de l'espace dans le pelegrinage africain traditional". In CLAVAL, P. e SINGARAVELOU (orgs.). *Ethnogéographies.* Paris: L'Harmattan, 1995, pp. 137-148.

ROSENDAHL, Z. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Universidade de São Paulo, 1994.

——. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

——. "O sagrado e o espaço". In CASTRO, I. E. et al. (orgs.). *Explorações geográficas.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

——. "O espaço, o sagrado e o profano". In —— e Corrêa, R. B. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço.* 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, pp. 231-47,.

SOPHER, D. *Geography of religions.* Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

——. "Geography of religions". *Progress in Human Geography*, v. 5, n. 4, pp. 511-24, Londres, 1981.

TUAN, Y.-F. "Sacred space: exploration of an idea". In: BUTZER, K. *Dimensions of Human Geography.* Chicago: Universidade de Chicago, 1978, pp. 615-32.

——. *Topofilia*. São Paulo: Difel, 1980.
WRIGHT, G. A. “On the interior attached ditch enclosures of the middle and upper Ohio Valley”. *Ethnos*, n. 55, 1990, pp. 92-107.
WUNENBURGER, J.-J. *Le sacré*. 3. ed Paris: PUF, 1996.

Paris – centro de peregrinação: le message de Marie à Saint Catherine Labouré

A noviça Catherine Labouré ingressou na Congregação das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo, na França, em abril de 1830. As mensagens religiosas relatadas pela noviça estão relacionadas com as aparições da Virgem Maria, na capela da Congregação Religiosa, na Rue du Bac, 140, Paris. A difusão da fé e do amor na mensagem está contida na frase: "Ó Maria concebida sem pecado, rogai por nós, que recorremos a Vós!"

A temporalidade da devoção inicia-se no dia 27 de novembro de 1830. A espacialidade marcada nas visitas da Virgem Maria à noviça permanece ainda hoje. Na capela da Rue du Bac – como o lugar é conhecido entre os visitantes –, os turistas religiosos e devotos em peregrinação na capital francesa. A abordagem da organização espacial no espaço e no tempo sagrado serão refletidas e ratificadas nos textos publicados ao longo deste livro.

A capela da Rue du Bac é um exemplo de *lugares de memória*, expressão criada por Pierre Nora ao interpretar formas simbólicas espaciais religiosas que têm, em suas manifestações materiais de fé, ritos impregnados de significados em torno do passado. Neles

a memória está cristalizada e transpira, gerando o "sentido da continuidade histórica" (Nora, 1989, p. 7). A capela da Rue du Bac possui vibração da fé católica distinta de outros lugares. O espírito do lugar religioso permanece material, a imaginação religiosa da comunidade religiosa imprime forte significado no lugar. A devoção religiosa na história dos homens está impregnada de símbolos e significados. O catolicismo possui ritos que expressam suas crenças.

A aparição da Virgem Maria à Catherine Labouré permitiu a criação do objeto de difusão da mensagem religiosa, nas falas da devota. Formou-se, então, em torno de Nossa Senhora, um quadro oval, onde havia no alto estas palavras inscritas: "Ó Maria concebida sem pecado, rogai por nós, que recorremos a Vós!" (Martins, 2004). O símbolo da devoção não é a imagem da pessoa que recebeu a mensagem – a noviça Labouré –, nem a imagem da visita da Virgem à noviça. O símbolo é a medalha em forma oval sugerida pela Virgem à Labouré – a mensagem dada foi cunhar a medalha que traria graças a quem a usasse com efetiva confiança na mãe de Deus.

A medalha é um símbolo religioso na propaganda da devoção aos santos. Na difusão da fé e veneração da devoção mariana também. Inicialmente, a devoção foi na medalha chamada Medalha da Imaculada Conceição. De forma oval, com a imagem da Virgem Maria e, no verso, a letra M encimada por uma cruz, que tinha uma barra em sua base. Embaixo, figuram o Coração

de Jesus, coroado de espinhos, e o Coração de Maria, atravessado por uma espada. A relação santíssima de mãe e filho é mostrada. Contornando a medalha são doze estrelas. A medalha possui a identidade religiosa da Virgem Maria (figura 1).

Figura 1 – A medalha milagrosa

Fonte: Rosendahl, 2017.

A medalha da Imaculada Conceição foi distribuída em março de 1832 nos hospitais e na capela da congregação. Paris vivia um contexto de doenças – cólera principalmente –, e a distribuição entre a população refletiu resultados positivos sobre a epidemia. Incríveis resultados de cura, proteção e graças na saúde foram atribuídos ao poder da medalha. Tais curas em doentes e outros pedidos favoreceram rapidamente a devoção entre os devotos. A procura pela medalha aumenta e se populariza. A cura de doentes que tinham a medalha no pescoço era

visivelmente superior à dos outros, que não a tinham (Santos, 1998).

Um novo nome surgiu entre a população devota – A Medalha Milagrosa – em 1894, a festa litúrgica da Chapelle Notre-Dame de la Médaille Miraculeuse, como é conhecida hoje, entre os peregrinos que se dirigem à capela (Fille de la Charité, s.d.). Os dias festivos com celebrações são: 27 de novembro, 8 de dezembro e 31 de dezembro.

Nesses tempos sagrados, a Capela da Medalha Milagrosa recebe a visita de devotos franceses em maior número. A peregrinação a Paris ocorre em tempo contínuo. O tempo de festa tem sua comemoração na capela com forte frequência de moradores da capital francesa. As peregrinações durante todo o ano são organizadas pela administração do Convento das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo, atendem a vários países católicos europeus e acontecem com data e hora previamente marcadas. A administração religiosa recebe os peregrinos com apoio linguístico e com as atividades religiosas antecipadamente marcadas. As práticas religiosas individuais são livres, as relações espaço/lugar e tempo são elaboradas com antecedência.

O lugar de peregrinação é um local pequeno – a Rue du Bac, uma rua de comércio, estreita, sem local para estacionamento próximo ao convento. A porta principal de acesso ao convento e ao lugar sagrado da capela não permite de imediato reconhecer na paisagem a existência de uma capela, ou mesmo de catedral, tão comum na Europa

católica. Os geógrafos sinalizam desde a primeira metade do século XX locais que podem ser interpretados a partir de como as pessoas e o grupo religioso imprimem seus valores e crenças em formas espaciais religiosas (Claval, 2008). Os geógrafos invocam as marcas que a religião imprime diretamente na paisagem, na capela, nos lugares de culto; a repetição dos mesmos símbolos, ao longo do tempo, amplia os lugares de culto. A Capela da Medalha Milagrosa é uma marca relativamente discreta, familiar em sua repetição cotidiana no lugar. É necessário que o peregrino ou visitante tenha o conhecimento da existência e da história do lugar. Em Paris, o simbolismo religioso do lugar sagrado da Rue du Bac, os peregrinos convergem impregnados na devoção à Medalha Milagrosa. Há no lugar identidades de peregrinos, visitantes e turistas religiosos, em uma relação recíproca com a identidade do grupo religioso que frequenta a capela.

O sagrado irrompe em determinados lugares como revelações hierofânicas, transformando-os qualitativamente em poderosos *centros do mundo* significativos, separados do espaço comum, do cotidiano profano (Eliade, 1991). O lugar é ritualmente construído. A criação de lugares é um ato social; os lugares diferem porque as pessoas os fizeram assim (Norton, 2000), por meio de uma variedade de emoções, como o *numinoso* que atinge a profundeza da alma (Otto, 1992); revela-se como um dom carismático que o objeto ou a pessoa possui (Weber, 1964); se impõe por ele mesmo (Durkheim, 1968

e Berger, 1985), ou como "alquimia ideológica pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas, e, portanto, justificadas" (Bourdieu, 1987, p. 33).

O processo de construção do lugar sagrado envolve esforço e cooperação da comunidade religiosa. É marcante a relação dialética entre a política da comunidade e a construção do lugar sagrado na capela da Rue du Bac. A comunidade religiosa constrói o lugar sagrado de devoção da Medalha Milagrosa, e esta, na função religiosa de comunhão social, sustenta a própria comunidade (Rosendahl, 2003b).

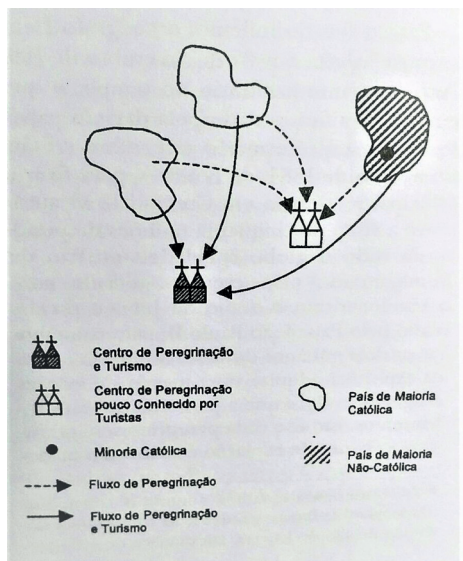
Deseja-se privilegiar não o padrão de turismo religioso da Europa, que permeia alguns centros de peregrinação, e sim a presença de espaços sagrados de forte devoção popular. Talvez a melhor escolha da expressão do sagrado no urbano seja o espaço sagrado localizado na Rue du Bac, 140, no centro econômico, político e cultural de Paris. A Capela da Medalha Milagrosa confere a Paris a função de cidade de peregrinação. Em pesquisa realizada na Capela, nos registros dos visitantes de 1995 a 1997, no setor administrativo de registros de peregrinos, é possível afirmar que os peregrinos que chegaram à Capela da Medalha Milagrosa vinham de países de fonte religiosa católica como Polônia, Itália, Alemanha, Bélgica, Áustria, Portugal, Filipinas, Argentina e Brasil. Foi documentado o fluxo de peregrinos proveniente de países de minorias católicas, a saber: Indonésia,

Austrália e China. A pesquisa empírica relata a presença de 34 países numa intensidade permanente, com padrões espaciais locais e internacionais.

O alcance espacial dos peregrinos que visitaram o santuário da Medalha Milagrosa, referenciados na pesquisa acima, pode ser visualizado pela figura 2, para a variabilidade espaço-temporal das interações.

A pesquisa possibilitou analisar o padrão de interação de peregrinação religiosa ao descrever interações fortemente internacionais, que se fazem a longa distância, envolvendo múltiplos fluxos de peregrinos, de visitantes e de turistas. Os centros de peregrinação do catolicismo atraem, de maneira geral, fiéis de países católicos e devotos católicos de países não católicos.

As interações espaciais religiosas são influenciadas pela atuação dos participantes e realçadas pela mídia: *quanto menos conhecido o santuário, menos frequentado por turistas e mais atraído por devotos.* O padrão religioso do catolicismo popular é exemplificado na análise da Capela da Medalha Milagrosa, em Paris. Esse centro religioso é apenas conhecido por devotos, isto é, peregrinos piedosos. Assim, o santuário atrai fiéis de países onde o catolicismo não é predominante, como os católicos da Indonésia muçulmana e Austrália protestante, demonstrando uma forte devoção aos cultos, oferendas e práticas religiosas católicas semelhantes em outros centros de peregrinação.

Figura 2 – Alcance espacial da peregrinação

Fonte: Rosendahl, 2009.

No desejo de identificar o lugar sagrado em harmonia com a experiência da fé, em termos geográficos, privilegia-se o significado cultural do indivíduo ou do grupo social religioso no lugar em que ocorre a peregrinação. Esse lugar está impregnado de simbolismo e não foi meramente descoberto, fundado ou construído, mas reivindicado, possuído e operado por uma comunidade religiosa, conforme apontam Sopher (1967, 1984), Kong (1990), Park (1994), Rosendahl (1996, 2003a, 2003b, 2005) e outros estudiosos.

Existem, em Paris, espaços representativos de turismo com mais ou menos sim-

bolismo em relação ao visitante, pois há o conhecimento do potencial da ida de turistas à capital francesa. Paris, Cidade Luz desde o século XVII, recebe turistas por inúmeras atrações, quer no campo histórico e simbólico, no campo das artes, ou na paisagem do Rio Sena. Há exemplos: Torre Eiffel, Museu do Louvre, Catedral de Notre-Dame, Arco do Triunfo, Basílica de Sacré Coeur, Montmartre e seus jardins gramados e estátuas em pedestais. O turismo em escala mundial é reconhecido. Hoje, a cidade de Paris permanece como um centro mundial de turismo. De acordo com dados da Euromonitor International apresentados em 2017 durante o evento da World Travel Market (WTM) das cidades mais visitadas do mundo em 2016, a cidade de Paris apareceu na sétima colocação, com mais de 14,4 milhões de turistas (Euromonitor, 2017). Vale ressaltar que esse número, apesar de expressivo, apresenta leve queda devido aos ataques terroristas ocorridos na Europa nos últimos anos.

Deseja-se, numa breve reflexão, reconhecer a vivência da dimensão simbólica espacial que ocorre no lugar pelo turista e pelo peregrino, na certeza de relembrar a maneira diferenciada da vivência no lugar por esses agentes espaciais. A importância da peregrinação que ocorre em Paris, cidade global, está inserida no vasto conjunto de motivações dos turistas que a visitam. Acrescenta-se que a peregrinação à Rue du Bac evidencia uma das inúmeras dimensões da cidade, não possuindo o mesmo peso, mas

permitindo a análise da dimensão religiosa, enriquecendo o conhecimento do lugar, ainda que essa peregrinação seja minimizada pela força de coesão do movimento turístico, devemos dizer que Paris é também uma hierópolis.

A literatura internacional indica os espaços representativos do turismo religioso que é composto, inicialmente, pelo deslocamento de peregrinos e de turistas ao lugar sagrado. Escolhemos a visão: a) histórica; b) artística; e c) religiosa. A combinação dos três elementos não é o mais fundamental, e sim a oportunidade que o homem tem de perceber no espaço sagrado a sua história, a sua arte e a sua fé.

Assim, é possível reconhecer espaços representativos da predominância do fator fé sobre os demais, ou a predominância da história do lugar como fator de convergência e a demonstração das artes gótica, barroca, surrealista, popular e natural, como as florestas, campos e outros, representando e qualificando os lugares.

Este texto contribui com duas reflexões: (a) a primeira aborda os conceitos teóricos desenvolvidos por Smith (1992); (b) a segunda a análise empírica realizada no ano de 1997, no lugar sagrado. Dessa maneira, o objetivo é refletir, geograficamente, sobre como a predominância de um dos três elementos – a história, a arte e a fé sobre os demais – classifica a vivência do homem ou grupo social no espaço.

As manifestações religiosas demonstradas no espaço sagrado pelo comportamento

do homem religioso nos fornecem as bases de uma possível qualificação do homem religioso desde o peregrino devoto ao turista secular. A qualificação que adotamos refere-se à tipologia criada por Smith (1992, p. 12), "que envolvem experiências profundas com o sagrado". Pelos estudos empíricos realizados por nós nas peregrinações católicas, em diferentes santuários nacionais e internacionais, reconhecemos os cinco tipos de grupos sociais em diferentes espaços representativos. Os agentes modeladores nos santuários definidos pelo autor são: piedoso-peregrino (*pious pilgrim*); peregrino-devoto (*pilgrim over tourist*); peregrino-turista (*pilgrim as much as tourist*); turista-peregrino (*tourist more than pilgrim*); e turista-secular (*secular tourist*).

Os cinco tipos contêm uma multiplicidade de motivações espirituais que transcende o estudo geográfico e são próprios do lugar da vivência. São subjetivos. O vocábulo peregrino vem do latim *peregrinus* e significa itinerante, estrangeiro, aquele que anda por terras distantes. Vejamos, agora, dois tipos comportamentais que ilustram o exemplo empírico francês.

A distinção entre peregrinação e turismo ressalta que a viagem de peregrinação introduz dificuldades físicas ou sacrifícios que envolvem a separação da moradia, a liturgia no percurso da viagem e a chegada ao lugar sagrado. A viagem representa um ato religioso realizado por dever ou devoção e que assume um propósito espiritual. Já a viagem turística sugere um ato de lazer

com a ausência de trabalho. E, como tal, apresenta o desejo da fuga do cotidiano, a transição, indicada pelo percurso da viagem e a chegada ao lugar ou lugares.

O turista motivado pelo prazer, e não por obrigação, busca locais que despertam interesse de acordo com sua bagagem cultural e histórica de vida. O motivo da viagem é diferenciado para ambos que deixam seus lares e a vida cotidiana pelo prazer de chegar a um lugar. O conceito de prazer, tomado num sentido genérico, relaciona-se às coisas que causam sensações agradáveis.

O peregrino associa a saída à busca de comportamento espiritual, à busca pela transcendência, ao elo dele com o divino. Já o turista não considera o prazer espiritual associado à transcendência. A motivação, para o grupo religioso, recai na esperança de obter graças e curas especiais. Nos grupos de turistas, a motivação recai no desejo de escapar, temporariamente, das pressões da sociedade em que vivem.

A segunda distinção entre peregrinação e turismo diz respeito à vivência e percepção do sagrado nos espaços representativos. O comportamento do peregrino difere do comportamento do turista nos lugares sagrados. O ritual religioso possui um conjunto de ritos e símbolos – em sua maioria não decodificados pelo turista –, cada aspecto, cada detalhe do rito possui um sentido que só é inteligível para o grupo religioso envolvido.

O peregrino é agente consumidor do sagrado, e o turista, um cliente usuário

do lugar religioso. O peregrino como consumidor do sagrado justifica-se porque seu comportamento revela a prática de atividades religiosas como a de assistir missas e receber sacramentos.

Já o turista pode ter o desejo de vivência do espaço, mas sua prática comportamental está direcionada para o geral. Ele desfruta da arquitetura do lugar, tem a necessidade de documentar, tirar fotos, filmar as formas espaciais religiosas. O consumo do sagrado não é meta fundamental da viagem turística.

O peregrino e o turista, além de se diferenciarem quanto aos propósitos da visita, também se diferenciam quanto à espacialidade: tanto as que criam como as que foram criadas para eles.

Voltemos em nossa ideia de Paris – cidade de peregrinação –, nas reflexões das promessas e nos estudos dos ex-votos[1]. No corredor que une o portão principal da Congregação Religiosa (Rue du Bac, 140) até a porta da Capela da Medalha Milagrosa, há no muro a vitrine de ex-votos (figura 3).

---

[1] Voto, do latim *votu*, significa promessa. A expressão "ex-voto" é a abreviatura da expressão latina *ex-voto suscipi*, isto é, "por uma promessa alcançada" ou "em consequência de uma promessa".

Figura 3 – Corredor de ex-votos

Fonte: Rosendahl, 2017.

A função devocional dos visitantes pode ser indicada pela existência das oferendas gravadas em mármore e colocadas ao longo do corredor de acesso à capela. Os estudos dos ex-votos como forma de arte ressaltam a (re)valorização de um material cultural e artístico. Criado na vivência da fé, da fantasia e do imaginário popular, revela a iconografia fortemente marcada pela influência da religiosidade católica. Cada peça fala de uma história de vida, de uma aflição superada, de uma realidade.

A entrega do objeto, pelo fiel, em recompensa ao favor divino recebido, possui significado concreto designado pelo objeto. As peças expressam tanto o talento do artista como suas carências psico-socio-econômicas.

Inúmeras são as formas artísticas de se expressar. Algumas bem simples, outras complexas. O uso da madeira ou mármore ou outro material está relacionado à história de

sucessivas gerações que transmitem sua cultura, seus costumes e tradições, crenças e valores que prevalecem no cotidiano dos tempos.

As revelações entre o fiel e o divino são bastante semelhantes, tanto na modalidade da oferta como na escultura simbólica escolhida para o ritual (Rosendahl, 1999). A diversidade ocorre, então, pela religiosidade cultural do lugar, na revelação de seus mitos e valores. A cultura popular é, pois, componente necessário dessa diversidade, e os geógrafos não devem rejeitar tal evidência, e sim interpretar os mecanismos que a criaram.

A partir do estudo de caso envolvendo a prática religiosa no catolicismo popular de "fazer" e "pagar" promessas, trataremos dessa intimidade entre o crente e o divino. Essa prática constitui uma devoção tradicional e bastante comum no espaço sagrado e representa uma manifestação de fé que envolve o devoto e o santo numa relação direta, sem intermediários (Rosendahl, 1996, 2003b).

O peregrino faz o pedido – promessa – e, uma vez realizado, volta ao santuário para "pagar" sua dívida, contratada com o santo. O devoto "paga" a promessa na hora, na forma e na maneira que deseja, não havendo nenhuma hierarquia religiosa para tal comportamento.

As notas aqui reveladas são resultado da pesquisa empírica realizada em 1997–98, em Paris, na Capela da Medalha Milagrosa. A vitrine no corredor é um local invariavelmente visitado no roteiro devocional, não só pela curiosidade que desperta, como também pelo testemunho que representa, através de todos os objetos lá deixados pelos

milhares de agradecidos pelas graças alcançadas. É a sala dos "ex-votos".

Cada "ex-voto" nos fala de uma história de vida, de uma dificuldade superada, de uma realidade dura e difícil. Cada objeto deixado possui um significado concreto designado por si próprio. Esse símbolo é a maneira que o devoto encontrou para concretizar o seu imaginário, e que só poderá ser inteiramente entendido através do relato do crente que faz a promessa.

Os objetos colocados representam as "provas" ou "material" das conquistas no plano espiritual; seria como um "museu dos milagres". A pesquisa consistiu em análises dos "ex-votos" e da interpretação das mensagens ouvidas.

Reunimos em três grandes grupos os pedidos encontrados. Eles se relacionam às carências básicas que classificamos como o *Triângulo das Necessidades*: saúde, trabalho e amor (Rosendahl, 1994).

A pesquisa empírica demonstrou a "especialidade na saúde". A religiosidade cumpre, assim, uma função social que se refere à ideia de Bourdieu (1987) de livrar os crentes de sua angústia existencial, da contingência e do sentimento de abandono, ou mesmo da miséria biológica, da doença, do sofrimento ou da morte.

O movimento cultural, hoje, tenta associar peregrinação e turismo aos locais de forte valor simbólico, religioso ou não. A cidade de Paris apresenta essa dualidade de funções: a de coesão devocional e a turística. Os lugares simbólicos possuem a presença

harmônica de três elementos: história, arte e fé. As visões são singulares e estão na vivência do homem no espaço geográfico.

Acrescenta-se que Paris é também uma cidade-santuário. Deve-se evidenciar que uma grande cidade é multidimensional em termos de suas atividades. Nesse sentido, a análise de cada dimensão funcional possibilita o reconhecimento dessa complexidade. Permite, também, elaborar e enunciar as conexões entre essas atividades.

A espacialidade é própria, específica em cada uma dessas atividades, mas que, no conjunto, transforma a cidade num complexo mosaico de formas espaciais irregulares e superpostas. A espacialidade e a temporalidade são próprias e específicas na cidade. A capela da Rue du Bac é um centro de peregrinação do catolicismo francês.

Referências

BERGER, P. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.* São Paulo: Paulinas, 1985.

BOURDIEU, P. "Gênese e estrutura do campo religioso". *A economia das trocas simbólicas.* 2 ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.

CLAVAL, P. *Religion et idéologie: perspectives géographiques.* Paris: Press de l'Université Paris-Sorbonne, 2008.

DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.* São Paulo: Martins Fontes, 1991.

EUROMONITOR International. *Site* oficial. Disponível em: <http://www.euromonitor.com/>. Acesso em: 27 nov. 2017.

FILLE DE LA CHARITÉ. Comité de Redaction. *Une lumière sur la terre: le message de Marie à Sainte Catherine Labouré.* França: Editions du Signe, [s/d].

KONG, L. "Geography and religion: trends and prospects". *Progress in Human Geography*, v. 14, n. 3, pp. 355-71.

MARTINS, M. *Medalha Milagrosa.* MTB 31127. São Paulo: AIS Brasil, 2004.

NORA, P. "Between memory and history: 'les lieux de mémoire'". *Representations*, v. 26, n. 1, pp. 1-25, Berkeley, 1989.

NORTON, W. *Cultural geography: themes, concepts, analyses.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

OTTO, R. *O sagrado.* Lisboa: Edições 70, 1992.

PARK, C. *Sacred worlds: an introduction to geography and religion.* Londres: Routledge, 1994.

ROSENDAHL, Z. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Universidade de São Paulo, 1994.

—. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996. 92 p.

—. "O sagrado e o profano". In ______. e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, pp. 9-39.

—. "Espaço, cultura e religião: dimensões de análise". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à Geografia Cultural.*

Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003a, pp. 187-226.

——. “Construindo a geografia da Religião no Brasil”. *Espaço e Cultura*, n. 15, Rio de Janeiro, jan.-jun. 2003b, pp. 61-7, .

——. “Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião”. In ______ e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, pp. 191-226.

——. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009. 118 p.

SANTOS, A. A. *A verdadeira história da Medalha Milagrosa*. São Paulo: Artpress, 1998.

SMITH, V. L. “Introduction: the quest in guest”. *Annals of Tourism Research*, v. 19, n. 1, pp. 1-17, 1992.

SOPHER, D. E. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

——. “Geography and religions”. *Progress in Human Geography*, v. 5, n. 5, pp. 511-24, Londres, 1984.

WEBER, M. *Economía y sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Tempo II

NEPEC: lugar onde fluem as ideias e se escreve sobre elas[1]

A conferência, apresentada em outubro de 2008, no VI Simpósio Nacional e II Internacional sobre Espaço e Cultura (VI SNEC/II SIEC) abordará os desafios e sucessos obtidos nesses 15 anos de atividades. O NEPEC nasceu no Instituto de Geociências, Departamento de Geografia, em outubro de 1993, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com o objetivo de resgatar uma tradição geográfica que privilegia a cultura e suas relações com o espaço, além de contribuir para seu avanço. Ressalta-se, hoje, que o entendimento do espaço não passa apenas pelas reflexões das leis econômicas, da política e dos conflitos de classe, mas também pela ideia de que a cultura tem uma dimensão espacial e temporal, manifestando-se de modo material e imaterial. A contribuição inicial do núcleo em inserir a geografia cultural no Brasil ocorreu em três eixos temáticos de investigação: espaço e religião; espaço e cultura popular; e espaço e simbolismo. Este texto está dividido em duas partes. Na primeira, examinaremos o contexto em que a geogra-

---

1 Versão revisada e não atualizada, publicada originalmente no periódico *Espaço e Cultura*, n. 33, pp. 13-26, jan.-jun. 2013.

fia cultural emerge no Brasil. Na segunda, será avaliada a produção do conhecimento científico pelo NEPEC.

É necessário dizer que a geografia no Brasil, na década de 1980, esteve excessivamente influenciada pelo materialismo histórico e dialético apreendido, em muitos casos, de forma superficial e com equívocos. A cultura poderia ser deixada de lado, pois era concebida por muitos como superestrutura, determinada pela base econômica, esta sim devendo ser estudada, assim como os conflitos advindos das relações de produção (Claval, 2003).

Após 1980, surgem novas reflexões, e transformações ocorrem. A geografia cultural é renovada e reconfigurada a partir de diversas matrizes, em que as principais são: Jackson (1989), Cosgrove (1998), Cosgrove e Jackson (2003). A cultura passa a ser considerada contexto, ou seja, um reflexo da prática social e, simultaneamente, um meio no qual essa prática se efetiva e uma condição na qual essa mesma prática tende a se reproduzir. A visão da cultura, hoje, é uma construção social, constituída e reconstruída, constituinte e reconstituinte, porém vivida diferenciadamente pelos diversos grupos sociais, resultante de uma combinação de traços relativos a classe, gênero, idade, etnia e religião. Fala-se em diversidade cultural (Williams, 2003 e Geertz, 1989). A distinção entre a cultura-contexto supraorgânica e a cultura-contexto separa, em princípio, a geografia

cultural saueriana e a geografia cultural renovada (Hoefle, 1998).

Há mudanças oriundas do pensar o conhecimento a partir da década de 1970 no meio científico, não sendo específicas à geografia cultural (Capel, 1981, Livingstone, 1992 e Gomes, 1996). Tais ideias ocorreram na diversidade metodológica, teórica e temática do conhecimento. A geografia cultural renovada assimilou esses aspectos, como também se beneficiou dos adeptos do marxismo, da fenomenologia, da hermenêutica, das ciências sociais e humanidades. A geografia cultural tornou-se plural, constituindo-se, segundo Duncan (2000), em uma heterotopia. Myers et al. (2003) assinalam que, em relação aos Estados Unidos, a geografia cultural, a partir dos anos 1990, apresenta três perspectivas: humanística, marxista e pós-estruturalista. Para alguns autores, elas se interpenetram. Esse é o pensamento inglês sobre geografia cultural.

Na França, os geógrafos possuem sua reflexão na diversidade da geografia cultural renovada. Tal pensamento inclui a denominada abordagem cultural em geografia, elaborada pelos geógrafos franceses e liderada por Paul Claval. Essa abordagem incorpora em suas reflexões a tradição vidalina na relação espaço e cultura, conforme apontam Corrêa e Rosendahl (2002) e Claval (2003).

Nesta primeira parte do texto, coloca-se o modo pelo qual ideias elaboradas num determinado local, num determinado tempo por um determinado grupo social se

convergem, com aceitação ou não, em novos modos de pensar e de fazer ciência.

O geógrafo David Livingstone (1992) propõe a discussão do papel do local na produção do conhecimento científico. Introduz a ideia de que a localização afeta substancialmente o conteúdo da ciência, sua produção, sua circulação e seu acesso; também acrescenta que o conhecimento é estimulado por demandas e desejos tempo-espaciais. Em harmonia com as reflexões de Livingstone (1992), reconhecemos o NEPEC como local onde fluem as ideias e se escreve sobre elas. Tornam-se argumentos fundamentais segundo os quais o conhecimento é sempre o conhecimento de algo que alguém intencionalmente tomou como centro de suas atenções. Essa intencionalidade é o elemento que amarra o conhecimento ao seu contexto, pois os interesses e os propósitos de um pesquisador ao realizar sua pesquisa são compreendidos dentro do cenário histórico, político, social e simbólico no qual o pesquisador vive.

O desenvolvimento de um campo do conhecimento científico se dá de modo contextualizado, inserido em contexto duplamente escalar. Primeiramente, encontra-se inserido no movimento da ciência, em particular no subcampo a que o investigador se dedica. Trata-se do contexto externo. A este se acrescenta, em outra escala, o contexto interno ou local, para o qual o processo e as características gerais migram do externo e são apropriados por pessoas que reúnem curiosidade, imaginação e empreendedoris-

mo para absorver e, eventualmente, reelaborar um conhecimento novo ou julgado como tal (Barnes, 2004). Caminhemos neste campo do conhecimento científico: o contexto externo nos remete às notas a respeito da geografia cultural relacionadas brevemente na apresentação deste texto. Alguns traços do contexto externo foram assinalados e retrabalhados por alguns geógrafos brasileiros. O que alimenta a história das ideias que compõem a geografia cultural no Brasil é reconhecer as estruturas que permitiram as relações entre as pessoas, seus lugares, sua interpretação e visões de mundo; destacamos os eventos, as instituições, os discursos e outros traços particulares dos pesquisadores envolvidos. Em sua segunda metade, na década de 1980, no Brasil e no campo da geografia, as ideias e reflexões caracterizavam-se pelo predomínio de uma visão calcada em uma perspectiva crítica. Dois eventos acadêmicos independentes ocorreram; estes, no começo dos anos 1990 – em 1989 –, convergiram para a criação das estruturas construtivas necessárias à prática da geografia cultural.

Primeiramente, o geógrafo da UFRJ Roberto Lobato Corrêa, publica na *Revista Brasileira de Geografia* (IBGE) o artigo "Carl Sauer e a geografia cultural", uma análise dedicada à obra do fundador da geografia cultural norte-americana. No mesmo contexto independente, espaço e cultura representam o temário de investigação da geógrafa Zeny Rosendahl, da UERJ, que ingressa na USP para iniciar seu doutoramento. O tema de investigação é a religião e sua organização

espacial. Ela prioriza o centro de peregrinação de Porto das Caixas, localizado na periferia da região metropolitana do Rio de Janeiro. Defende sua tese em 1994, intitulada *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense* (Rosendahl, 1994).

A convergência dos dois eventos é estimulante a partir da co-orientação – por sugestão da geógrafa Maria Cecília França, da USP – de Roberto Lobato Corrêa à doutoranda Zeny Rosendahl. Nesse contexto, os interesses e propósitos da geografia cultural eram conduzidos por ambos. Em outubro de 1993, é criado por Zeny Rosendahl, com a colaboração de Roberto Lobato Corrêa, um núcleo que deveria ser o centro de pesquisa sobre espaço e cultura. Esse local é o NEPEC, sediado no Instituto de Geografia da UERJ. Essa instituição, em que Zeny Rosendahl trabalha desde 1980, permitiu a infraestrutura física e econômica do desenvolvimento do processo de produção do conhecimento científico geográfico.

Desde 1993 até a realização do VI SNEC, em 2008, contribuindo para a dimensão do papel do local na produção do conhecimento científico, o NEPEC tem uma linha editorial construída por três séries de publicações: o periódico *Espaço e Cultura*, que é editado desde 1995 com números impressos e/ou eletrônicos; a coleção de livros Geografia Cultural, que é editada pela EdUERJ desde 1996 e já conta com 15 volumes; e a série de texto NEPEC, que foi iniciada em 2003 e tem três números editados. As duas primeiras publicações destinam-se

à divulgação de textos teórico-conceituais, clássicos ou não, trabalhos apresentados nos seis simpósios organizados; a terceira – textos NEPEC – divulga pesquisas efetivas pelos membros do grupo de pesquisa NEPEC em Rede, sendo de circulação limitada, com cem exemplares.

Acrescentam-se outros eventos independentes que ocorreram na década de 1990, mas nem todos geraram convergências capazes de estabelecer uma progressiva e forte geografia cultural. Entre esses eventos, menciona-se aquele associado à geógrafa Maria Geralda de Almeida, que publicou um artigo sobre a geografia cultural francesa (Almeida, 1993). A eles se associa também a publicação do primeiro estudo sobre monumentos, política e espaço (Diniz Filho, 1992).

A história das ideias que compõem a geografia cultural no Brasil importa-se com traços particulares que distinguem os geógrafos de praticantes de outras ciências, assim como os alimentam. Citam-se as ideias inovadoras contidas na dissertação do geógrafo João Baptista Ferreira de Mello, defendida em 1991, no âmbito da geografia humanística. Tal evento poderia ser isolado, mas foi orientado por Roberto Lobato Corrêa. Adicionalmente, na primeira metade de 1990, João Baptista Ferreira de Mello torna-se docente da UERJ, sendo um dos professores-membros do NEPEC. As experiências se originam nesse núcleo, marcando uma coesão de conhecimentos produzidos.

A geógrafa Aureanice de Mello Corrêa ingressa na vida acadêmica na UERJ, na geografia humana, e inicia sua participação no NEPEC em 1996. Adota modos de interpretação e visões de mundo da geografia cultural. Inaugura seu tema, a cultura afro-brasileira e sua manifestação, estudando a Irmandade da Boa Morte, localizada na cidade de Cachoeira (BA). Recentemente, o geógrafo André Reyes Novaes percorreu caminho semelhante ao ingressar na vida acadêmica, na geografia humana, e participar das reuniões de pesquisas do NEPEC.

O NEPEC/UERJ afirma-se como lugar de convergência. A história da vida não se comporta somente pelos fatos, pelos comportamentos, incluindo os sentimentos, os desejos, as antipatias e pensamentos contrários que completam o lugar do saber institucional da academia. As relações vão além de pesquisadores-cientistas.

O NEPEC é um lugar "sagrado"!
Professor João Baptista Ferreira de Mello.

O NEPEC é um lugar de cidadania e socialização!
Professora Aureanice de Mello Corrêa.

Sou professor participante do NEPEC!
Professor Miguel Ângelo Ribeiro.

Eu não fiz universidade, eu fiz NEPEC!
Mariana Lamego- bolsista do NEPEC por seis anos.

O NEPEC é o meu lugar!
Adriana Pires Marcial, bolsista do NEPEC, mestre em Geografia Cultural.

Neste encontro de comemoração dos 15 anos do NEPEC, sementes do pensar espalharam-se. Há outros núcleos de pesquisa e estudo da geografia em sua abordagem cultural criados no início do século XXI; temos em Uberlândia (MG), Curitiba (PR), UNESP (Rio Claro-SP), Fortaleza (CE) e Recife (PE), atestando a difusão da geografia cultural no Brasil. Seus professores-criadores participam de atividades no NEPEC e estruturam suas pesquisas na condução de modos de interpretação e visões de mundo, afirmando, de forma positiva, a historiografia da produção do conhecimento geográfico em geografia cultural no Brasil.

O NEPEC é um núcleo aberto. Os temas e as teorias imigrantes são múltiplos. A influência local da própria investigação demonstrou e vem demonstrando a aceitação de diversos cientistas. Não há o culto a personalidade de um determinado pensador, o que favorece o fator agregador da pluralidade temática em espaço e cultura. Outros eventos independentes ocorreram e geraram convergência. Autores de monografias, de dissertação e de teses tornam-se ativos participantes dos simpósios organizados pelo NEPEC. A produção brasileira será relembrada a seguir, na segunda parte deste artigo.

A produção brasileira de geografia cultural passou, a partir de 1995, por um forte e significativo aumento. Dissertações, teses, conferências, artigos publicados em coletâneas e periódicos, assim como editados em CDs, compõem um acervo crescente. Seis simpósios organizados pelo NEPEC foram realizados no Rio de Janeiro de 1998 a 2008, a cada dois anos, e dois deles tiveram âmbito internacional. O Simpósio Internacional sobre a Dimensão Histórica da Cultura, realizado no Rio de Janeiro em 2003 sob os auspícios da União Geográfica Internacional, e outros eventos realizados nas cidades de Curitiba e Salvador pelo Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER), em Goiânia e Manaus, evidenciam a difusão da geografia cultural no Brasil.

Essa produção crescente significa a adoção, por parte de inúmeros geógrafos, à geografia cultural. Tal adoção, por um lado, teve de sobrepujar pré-conceitos e o temor de um subcampo novo desafiar as estruturas de poder acadêmico. Por outro, resulta dos estímulos oferecidos pelas instituições de fomento à pesquisa, que premiam a produção por meio de critérios quantitativos de avaliação. Essa política atinge todos os campos da ciência. A abordagem sociológica sobre a produção do conhecimento geográfico, o desenho da geografia cultural no Brasil difundem-se num desempenho aca-

dêmico entre preconceito/temor e estímulo produtivista.

Em 1995, é publicado no NEPEC o primeiro número do periódico especializado na dimensão cultural do espaço. A revista *Espaço e Cultura*, brasileira, posiciona-se ao lado dos periódicos existentes no meio acadêmico internacional: *Géographie et Cultures*, fundado em 1992 na França por iniciativa do professor Paul Claval; e a revista inglesa *Ecumene*, criada pelo geógrafo Denis Cosgrove em 1994. Ambos os professores, Paul Claval e Denis Cosgrove, participaram do I Simpósio Nacional sobre Espaço e Cultura, em 1998, na UERJ.

A produção brasileira caracteriza-se pela diversidade de temas pesquisados. As referências teórico-metodológicas abarcam diferentes interpretações. Numa primeira estrutura classificatória de temas e pessoas, deseja-se introduzir não apenas a ideia de que a localização afeta substancialmente o conteúdo da ciência geográfica, mas também uma provocação para futuros estudos. A interpretação tendo o indivíduo como foco de análise, uma psicologia da geografia que privilegia a dimensão comportamental, ainda é pouquíssimo explorada na geografia, que tenta compreender o modo pelo qual os geógrafos adotaram ou adotam modos de interpretação ou visão de mundo (Lamego, 2004).

Foram selecionados 134 textos, distribuídos apenas em consulta à produção de autores brasileiros ou que residem no Brasil. Os temas resultam de uma interpretação

dos diferentes assuntos abordados. Houve alguns agrupamentos de assuntos próximos, originando um único tema, a exemplo de literatura e música, história da geografia cultural e bibliografias de importantes geógrafos estrangeiros. Por outro lado, só consideraram proposições teóricas aqueles textos que propuseram novos conceitos e caminhos de interpretação. O tema paisagem possui uma diversidade de abordagens por uma dezena de autores, não apenas uma continuidade por parte deles. Alguns artigos poderiam ser enquadrados em dois ou mais temas, optando por aqueles que nos pareçam mais próximos. Foi elaborado o quadro a seguir, que representa uma interpretação e, como tal, está aberta a outras análises.

QUADRO 1 – TEMAS ABORDADOS PELOS GEÓGRAFOS BRASILEIROS

Temas	**Número de textos**	**Autores**
Economia e cultura	2	Pires do Rio (2001, 2003)
Espaço público	3	Gomes, P.C (2001); Marcial (2006); Valverde (2006)
Festas	15	Bezerra (2007); Corrêa, A. (2003, 2005); Felipe (2007); Fernandes (2003); Ferracini e Maia (2006); Ferreira (2000, 2003); Katrib (2006); Maia (1999, 2001, 2004); Ramagen (1997); Saraiva e Silva (2008); Silveira (2006)

Formas simbólicas	4	Corrêa, R. (2005); Mello (2003, 2008); Silva, J. (2004).
Gênero e sexualidade	2	Silva, J. (2005, 2008)
Grupos étnicos	5	Barbosa (2003); Oliveira (2007); Póvoa (2008); Ratts (2004); Souza, J. (2007)
História e biografia	16	Corrêa, R. (1997a, 1997b, 1999, 2001); Gomes, P.C. (1999); Hoefle (1999, 2002); Holzer (1997, 2001, 2004, 2005); Mello (2001, 2005); Seemann (2000, 2004, 2005)
Identidade territorial	9	Câmara (2005); Costa, B. (2005); Haesbaert (1999, 2001); Pantoja e Maues (2008); Ramagen (1998); Souza, J. (2006); Souza, M. (2001); Yázigi (2001)
Imagens	7	Barbosa e Corrêa, A. (2001); Costa, M. H. (2002, 2005); Daou (2011); Myaneki (2008); Novaes (2008); Santos, A. (2008)
Imaginário espacial	9	Almeida (1998, 2004); Barbosa (1998); Bueno (2007); Castro (2001); Coriolano (2001); Geiger (2001); Hoefle (1996); Silva, M. (2001)
Literatura e música	11	Barcellos (2006); Barros (2000); Bastos (1998); Cardoso (2008); Guimarães (2008); Haesbaert (1997); Mesquita (1997); Monteiro (1998); Silva, A. (2008); Vilanova Neta (2004, 2008)

Paisagem cultural	10	Cabral e Buss (2002); Costa, O. (2003); Gomes, E. (2001); Gomes, P.C. (2001); Holzer (2008); Luchiari (2001); Melo, V. (2001); Risso (2007); Romancini (2005); Silva, T. (2008)
Reflexões teóricas	9	Gil Filho (2005); Gomes, P. C. (1998, 2005, 2008); Holzer (1999); Rosendahl (1995, 1996a, 2003, 2008)
Região cultural	2	Corrêa, R. (2008); Rosendahl e Corrêa, R. (2000)
Religião	23	Andrade (2006); Barbosa de Jesus (2001a, 2001b, 2006); Cardoso, K. (2006); Castro (2008); Corrêa, M. (2006); Costa, A. (2001); Gil Filho e Gil (2001); Gil Filho (2008); Girão (2001); Lamego (2004); Machado (1997); Mattos (2001); Rosendahl (1996, 1999a, 1999b, 2001a, 2001b, 2005); Sahr (2001); Vasconcellos, R. (2001); Vasconcelos (1997)
Urbano	6	Castro e Antonio Filho (2006); Laitano (2004); Mello (1995); Oliveira, J.A. (2008); Piñon e Mizubuti (2008); Serpa (2007)
Outros	1	Mascarenhas (2005)

Fonte: Rosendahl, 2013.

O propósito do quadro foi conhecer a história das ideias compreendidas dentro do NEPEC; ideias que fluem e sobre as quais se escreve no NEPEC. A intenção foi ressaltar a sucessão de conhecimentos produzidos, formando um estoque de conhecimento com

referência espaço-temporal. As experiências dos simpósios como vêm ocorrendo na UERJ, privilegiando temas novos, só poderão ser analisadas dentro do panorama histórico, político, social e emocional no qual vivem o NEPEC e seus pesquisadores.

O Quadro 1 permite múltiplas análises. Ao reconhecer a história das ideias elaboradas nesses 15 anos, o tema religião apresenta um número significativo dentro dos demais temas relacionados. Os estudos que estabelecem relações entre religião e espaço vêm sendo estimulados no Rio de Janeiro com o grupo de pesquisadores ligados ao núcleo da UERJ.

Os artigos representam exemplos do conjunto de temas que, em si, constituem a proposta elaborada e introduzida por Rosendahl (1994, 1996). Esses conjuntos temáticos aos quais nos referimos são compostos por quatro temas: fé, espaço e tempo--difusão e área de abrangência; centro de convergência e irradiação; religião, território e territorialidade; e lugar sagrado-vivência, percepção e simbolismo.

É importante ressaltar que os quatro temas propostos não são mutuamente excludentes entre si, pelo contrário, interpenetram-se. Assim, o primeiro tema que interessa aos geógrafos focaliza o estudo das principais crenças religiosas, suas origens, a difusão da fé no espaço e os agentes que desencadearam o espaço-temporalidade da religião. O geógrafo, como estudioso da religião, considera a dialética da relação entre religião e ambiente. Isaac (1959-60) e Büttner et al. (1985) argumentaram que é

necessário mostrar qual influência a religião tem sobre as pessoas, sua civilização, seus costumes, mas, por outro lado, devem ser mencionadas as influências externas que levam à modificação da religião considerada. A exposição da fé no tempo e no espaço em que ela ocorre é de fundamental importância para nós. O impacto da religião na paisagem não está limitado somente às características visíveis, como locais de culto, apesar de esses mostrarem mais claramente formas e funções religiosas, mas se estende à experiência da fé que símbolos e mensagens nos fornecem, alguns inteligíveis somente aos que comungam a mesma fé.

O segundo tema proposto reconhece a materialização do sagrado nas hierópolis ou cidades-santuário. O deslocamento de peregrinos em direção aos lugares sagrados envolve espaço e tempo. A peregrinação constitui um acontecimento notável, comum à maioria das religiões, inserindo-se em diferentes contextos culturais. Em relação à peregrinação, há, de acordo com as diversas religiões, um conjunto de símbolos que estão associados a uma experiência religiosa ou a uma concepção religiosa do mundo (Eliade, 1991). O uso específico de mitos e ritos que variam de cultura para cultura é o ponto que merece destaque nos estudos (Mauss, 1979).

No terceiro tema, a religião, por outro lado, pode ser examinada no contexto geográfico relacionado à apropriação de determinados segmentos do espaço. Os geógrafos da religião focalizam padrões espaciais que

refletem o controle das pessoas e coisas, grupos religiosos e instituições sobre territórios.

No quarto e último tema do conjunto, é possível ao geógrafo analisar a vivência e percepção do espaço e sua atribuição de significados religiosos. Eliade (1959, 1962) e Yi-Fu Tuan (1978) argumentam que o verdadeiro significado do sagrado vai além de imagens, templos e santuários, porque as experiências emocionais dos fenômenos sagrados são o que se destaca da rotina e do lugar-comum.

Há estudos realizados em monografias de conclusão de curso de graduação em geografia que não foram publicados, e não poderíamos deixar de mencioná-los. Citamos os seguintes títulos, de 1997: (a) *Espaço sagrado e espaço profano no Santuário de Nossa Senhora Aparecida*, de Luciana Corrêa (SP); (b) *A pastoral da Terra: poder, religião e cultura*, de Sandy Regina Cadete Barbosa de Jesus; (c) *Urbanização da Barra da Tijuca e a difusão religiosa das Igrejas: Católica Apostólica Romana, Assembleia de Deus e Universal do Reino de Deus*, de Madaí Chaves Figueiredo; (d) *O comércio dos bens simbólicos no Mercadão de Madureira*, de Ilza da Cunha Lima.

Durante o ano de 1998, foram defendidas as monografias: (a) *Difusão da Igreja Batista no Rio de Janeiro*, de Marilze Mattos; (b) *Difusão e distribuição espacial dos templos messiânicos na cidade do Rio de Janeiro*, de Fátima de Araújo; (c) *(Re)conhecendo a rede de ensino metodista no Brasil: um olhar geográfico*, de Liliam de Mendonça Meceli; (d) *As testemunhas de Jeová: estudos da dimensão espacial Ilha do Governador*,

de Neusa Amaro de Oliveira (RJ); (e) *Espaço sagrado da Penha: trezentos sessenta e três anos de religiosidade popular no Santuário Mariano de Nossa Senhora da Penha de França*, de Simone Maria Himmelspach Ribeiro; (f) *O poder econômico e territorial dos jesuítas no Brasil Colônia: Rio de Janeiro do século XVII ao século XVIII*, de Adriana de Carvalho Costa.

Em 1999, Simone Nunes Moreira escreveu *Territorialidade leiga no Rio de Janeiro: Irmandade Nossa Senhora do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos*.

Os estudos abordam a questão do sagrado em três dimensões significativas: a econômica, a política e a do lugar. Em todas há a preocupação de focalizar a religião em suas expressões materiais e simbólicas, decodificando as marcas do sagrado no espaço.

Para concluir, uma estratégia de divulgar a geografia cultural no Brasil e simultaneamente, criar uma sólida base teórica foi traduzir e publicar importantes textos. Trata-se de prática corrente nas outras ciências sociais, sendo pouco expressiva na geografia. Nesse sentido, o periódico *Espaço e Cultura* e a coleção Geografia Cultural traduziram e publicaram, entre outros, textos de Carl Sauer, Philip Wagner, Marvin Mikesell, Donald Meinig e Daniel Gade, todos vinculados à geografia cultural tradicional; Denis Cosgrove, James Duncan, Peter Jackson e Don Mitchell, todos geógrafos de língua inglesa vinculados à geografia cultural renovada; Max Sörre, Paul Claval, Jean Gallais, Jöel Bonnemaison e Marc Brosseau, de língua francesa. Essa estratégia surtiu efeitos visíveis nas publicações

de geógrafos brasileiros. Deve prosseguir a despeito do trabalho e dos custos elevados.

Ao celebrar, em 2008, os 15 anos de atividades no NEPEC, a produção acadêmica do conhecimento científico em geografia cultural foi investigada em seu local. Demandas e anseios enraizavam esse conhecimento no seu lugar de debates. Se a geografia está em toda parte (Cosgrove, 1998), a geografia cultural converge e se difunde no NEPEC.

Referências

ALMEIDA, M. G. "Geografia cultural e geógrafos culturalistas: uma leitura francesa". *GEOSUL*, n. 8, pp. 40-63, 1993.

BARNES, T. J. "Placing ideas: genius loci, heterotopia and geography's quantitative revolution". *Progress in Human Geography*, v. 28, n. 5, pp. 565-95, 2004.

BÜTTNER, M. et al. "Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie". *Geographia Religionum*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1985, v. 1, pp. 13-122.

CAPEL, H. *Filosofia y ciencia en la geografia contemporánea*. Barcelona: Barcanova, 1981.

CLAVAL, P. "Contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Geografia cultural: um século*, n. 3. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

COSGROVE, D. “A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas”. In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Paisagem, tempo e cultura.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998.

—— e JACKSON, P. “Novos rumos da geografia cultural”. In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à geografia cultural.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

DINIZ FILHO, L. L. “O Monumento dos Bandeirantes: um estudo crítico sobre as relações entre espaço, cultura e política”. *Boletim Paulista de Geografia,* n. 71, pp. 65-82, 1992.

DUNCAN, J. “Após a Guerra Civil: reconstruindo a geografia cultural como heterotopia”. In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Geografia cultural: um século*, n. 2. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000.

ELIADE, M. “L’espace sacré: centre du monde”. *Traité d’histoire des religions.* Paris: Payot, 1959, pp. 314-29.

——. *O sagrado e o profano: a essência das religiões.* Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1962.

——. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.* São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GEERTZ, C. J. *Interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 1989. 224 p.

GOMES, P. C. C. *Geografia e modernidade.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

HOEFLE, S. W. “Cultura na história do pensamento científico”. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Geografia*, n. 2, pp. 6-29, UFRJ, 1998.

ISAAC, E. “Religion, landscape and space”. *Landscape*, v. 9, n. 4, pp. 14-8, Califórnia, 1959-60.

JACKSON, P. *Maps of meaning*. Londres: Routledge, 1989.

LAMEGO, M. “A territorialidade da Igreja Católica em Minas Gerais”. *Espaço e Cultura*, n. 17/18, pp. 119-27, 2004.

LIVINGSTONE, D. N. *The geographical tradition*. Oxford: Blackwell, 1992.

MAUSS, M. *Marcel Mauss*. São Paulo: Ática, 1979.

MYERS, G. A. et al. “Cultural geography”. In GAILE, G. L. e WILLMOTT, C. J. (orgs.). *Geography in America at the dawn of 21st Century*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

ROSENDAHL, Z. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Umiversidade de São Paulo, 1994.

——. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996. 92 p.

——. “NEPEC: lugar onde fluem as ideias e se escreve sobre elas”. *Espaço e Cultura*, n. 33, pp. 13-26, jan.-jun. 2013.

TUAN, Y.-F. “Sacred space. Exploration of an idea”. In BUTZER, K. *Dimensions of human geography*. Chicago: Universidade de Chicago, 1978, pp. 615-32.

WILLIAMS, R. “Base e superestrutura na teoria cultural marxista”. *Espaço e Cultura*, n. 14, pp. 7-21, 2003.

Comparação entre as hierópolis da América Latina e Europa: uma introdução[1]

A busca por semelhanças e diferenças constitui a motivação básica pela qual se realizam estudos comparativos. Procura-se, com esse tipo de estudo, evidenciar o que é universal e o que é singular, próprio de cada ser; procura-se também evidenciar particularidades. Nessa tradição, numerosos objetos e processos foram comparados. Na geográfica muito especificamente, estudos regionais comparativos foram empreendidos.

O presente estudo procura iniciar a comparação sistemática entre as hierópolis católicas da América Latina e da Europa. Essa comparação pode ser realizada por vias diversas. Em termos geográficos, acreditamos que possa ser feita a partir de três categorias geográficas fundamentais: (I) forma, (II) função e (III) interação espaciais.

---

[1] Versão revisada e atualizada, publicada originalmente no livro *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 1. ed. Rio de Janeiro, 1999.

A interpretação da paisagem religiosa, como um produto da cultura, exige a compreensão de como as pessoas imprimem seus valores e crenças em formas arquitetônicas. Sitwell e Bilash (1986) e Park (1994) exploram o papel de crenças expressas pelo comportamento do devoto no espaço sagrado, isto é, como a fala e o ritual imprimem formas de paisagem. A variedade de formas pode ser resultante da relação recíproca entre religião e natureza. Sopher (1967) descreve várias inter-relações entre corpos celestes e paisagem – o Sol, a Lua e as estrelas foram bastante adorados pelo mundo pré-cristão. Algumas dessas estruturas sagradas sobrevivem. Escavações recentes realizadas na Cidade do México (México) desencavaram vestígios do grande templo dos astecas em Tenochtitlan, dedicado ao deus asteca da guerra, Huitzilopochtli, e ao deus da chuva, Tlaloc. Algumas paisagens preservam artefatos culturais do passado que são tão enigmáticos quanto informativos. Um exemplo é Stonehenge, em Amesbury (Reino Unido), usado pelos druidas como lugar místico e religioso; preservado como Patrimônio Mundial da UNESCO, continua recebendo devotos para celebrar o solstício de verão (Crouch e Colin, 1992).

As culturas pagãs antigas, há 2.300 anos, tinham formas espaciais sagradas definidas pelos elementos água e terra. Estudos arque-

ológicos de fossos no Vale do Ohio (Wright, 1990) sugerem um comportamento ativo no culto ali realizado. Na maioria das religiões, o espaço sagrado significa lugares reais no solo, alguns desses o próprio reflexo do mundo celeste (Racine, 1993). Os impactos da religião sobre a orientação de hierópolis e o uso de orientações sagradas foram explorados em estudos geográficos. Park (1994), por sua vez, apresenta os estudos de Jordan (1993), que examinou a impressão de símbolos de cultos religiosos numa variedade de ambientes e culturas. Algumas formas religiosas fornecem a identidade cultural ao lugar. "Não se pode imaginar uma herança cultural europeia desprovida das magníficas catedrais, crucifixos e imagens religiosas" (Jordan, 1993, p. 128).

Pequenas capelas de beira de estrada são características comuns da paisagem religiosa associadas ao catolicismo e raramente observadas em áreas protestantes (Jordan e Rowntree, 1990). Símbolos visíveis da fé, como santuários domésticos, crucifixos, cruzes e santos padroeiros, são exibidos em regiões brasileiras onde tradições religiosas católicas e afro-brasileiras se misturam para criar uma cultura dominante. No Brasil, os santuários de beira de estrada, as capelas e as formas mais arquitetonicamente elaboradas foram construídas por devotos como agradecimento por graças alcançadas. Pela história do catolicismo popular no Brasil, pode-se afirmar que as hierópolis se desenvolveram a partir de dois movimentos paralelos: de um lado, o político e/ou eclesiástico,

que tenta conservar o controle sobre os centros de devoção, representando as classes dominantes da sociedade; do outro, o povo e seus representantes mais significativos, que procuram defender suas práticas e crenças religiosas – são os oprimidos e dominados (Rosendahl, 1994). A autora mapeia 86 santuários católicos brasileiros, sendo 53 o total de templos dedicados à Virgem Maria em diversas denominações de Nossa Senhora.

A forma simbólica impressa na paisagem religiosa pode fornecer indicadores importantes sobre étnicos em áreas onde um determinado número de imigrantes se estabeleceu. No Brasil, é possível exemplificar os santuários de Nossa Senhora de Caravaggio em núcleos de significativa imigração de italianos, que ocuparam majoritariamente certas áreas dos estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Ainda nessa região, os santuários católicos de origem alemã diferem em origem e forma. As capelas de madeira são pequenas, de um só aposento; dentro há um pequeno altar contendo uma pequena imagem da Virgem Maria, denominada Mãe Três Vezes Admirável de Schoenstatt. Há uma rede de Santuários de Schoenstatt na Europa e América Latina, tendo como unidade a padronização da forma religiosa no Brasil, Chile, Argentina, Suíça, Itália, França e Alemanha.

Nos dois últimos exemplos, as formas religiosas resultantes representam formas espaciais recentes, bastante comuns no Brasil, mas pode ocorrer a presença de santuários de devoção contínua. Isaac (1959-60) acres-

centa a característica de que os santuários não são transferíveis e não precisam ser restabelecidos a cada novo período: eles são protegidos para benefício de gerações futuras. Há espaços sagrados antigos denominados por Grinsell (1986) de espaços sagrados reciclados. O autor se refere às igrejas cristãs construídas dentro de templos pré-históricos. O uso de lugares sagrados existentes favoreceu a expansão inicial do cristianismo entre os não crentes, como também assegurou a sobrevivência do espaço sagrado por séculos, embora com a orientação religiosa diferente (Park, 1994).

Na América Latina, a cultura maia fornece um bom exemplo, pois os maias construíram centros cerimoniais cuidadosamente planejados e precisos, tendo como base a astronomia. Park (1994) mostra que muitas das formas maias são alinhadas em direção preferida, isto é, posições astrológicas em direção ao Norte magnético, reforçando o fato de que a classe dominante dos sacerdotes possuía conhecimentos de astronomia e matemática.

A orientação religiosa esteve evidente também no pensamento mítico por muitos séculos. Para Michell e Rhone (1991), há inúmeras indicações da existência do eixo principal da geografia sagrada grega. Trata-se de linha que liga os principais locais sagrados da Grécia através de Delfos, Atenas, Delos, Camiros, o templo de Apolo, em Prasaias, e outros espaços sagrados. Ressalva-se que tal linha guardava uma concordância do seu traçado no solo com as formas delineadas no cosmo por alguns elementos do zodíaco.

Graffin (1993) se detém em comprovar o grau de precisão do eixo quando projetado na superfície terrestre.[2]

Orientações sagradas conduzem igrejas, mesquitas e sinagogas. As formas espaciais resultantes, de imediato, refletem a dicotomia que existe entre o sagrado e o profano. É certo que as experiências envolvendo uma divindade, e outras experiências que não envolvem, consideradas profanas, têm sido atingidas de modo diferenciado em múltiplas sociedades através do tempo. Há inúmeros espaços sagrados em múltiplas regiões e em diferentes culturas. Para a maioria das religiões, o espaço sagrado é expresso em áreas, mas nem sempre a natureza da experiência religiosa ocorre desta forma. A pesquisa empírica a respeito da religião católica vem demonstrando que há uma pluralidade de espaços sagrados numa mesma hierópolis, os quais podem ocorrer através de dois tipos: no primeiro, os espaços sagrados possuem elementos simbólicos da mesma religião do santuário, enquanto, no segundo tipo, os espaços sagrados incluem formas espaciais e rituais simbólicos diferentes da religião predominante no centro religioso.

No primeiro tipo, o sagrado que define a organização espacial no centro religioso tem expresso na paisagem formas espaciais duplas. Trata-se da existência de dois espaços sagrados – espaço sagrado primário e

---

[2] Consultar as proposições matemáticas e astrológicas que Graffin (1993 e 1995) desenvolve ao relacionar a localização de catedrais e o eixo do zodíaco Virgem-Peixes centrado em Delfos.

espaço sagrado secundário –, aquele tendo surgido em primeiro lugar. Contém o *locus* da hierofania, e sua localização geográfica permanece fixa através do tempo. A presença do espaço sagrado secundário ocorre em santuários onde o crescimento contínuo de peregrinos exige a expansão física da hierópolis. Nesses casos, a forma espacial resultante está fortemente ritualizada pelas práticas religiosas realizadas pelo devoto em seu roteiro de visita aos dois espaços sagrados.

É interessante observar essa semelhança na Basílica de Nossa Senhora Aparecida, estado de São Paulo, no Brasil. O espaço sagrado primário é a capela pequena, construída no século XVII nas proximidades do Rio Paraíba do Sul, onde ocorreu o milagre. A basílica moderna representa o espaço sagrado secundário. Trata-se de um templo de magnitude grandiosa para abrigar a Padroeira do povo brasileiro, numa referência territorial da fé católica na América Latina. Sua construção foi iniciada em 1946, e, para Oliveira (1996, p. 268), "Esse período inicial nos permite interpretar a composição de forças nacionais que, através do centralismo do governo getulista, promovia o desenvolvimento de manifestações culturais em prol da afirmação de uma identidade nacional".

O mesmo ocorre na Basílica de Santa Teresinha, em Lisieux, na França. O peregrino visita as relíquias mortais de Santa Teresa, que repousam na capela do Carmelo – ordem religiosa dos carmelos, datada do século XVI –, onde realiza seus primeiros cultos

no centro religioso. O roteiro devocional é completado com a ida à imponente Basílica de Santa Teresinha. A forma arquitetônica da catedral gótica impõe na paisagem da cidade as marcas da religiosidade francesa. Em 1944, Santa Teresa é proclamada padroeira secundária da França; em primeiro lugar, Joana D'Arc é a homenageada.

Há centros religiosos de peregrinação do catolicismo popular em que a existência de mais de um espaço sagrado ocorre no santuário. Vejamos exemplos. O sagrado imprime formas espaciais variadas na Igreja de Nossa Senhora da Glória do Outeiro, na cidade do Rio de Janeiro, Brasil. No mesmo tempo sagrado, 15 de agosto, coexistem na paisagem religiosa dois ou mais espaços consagrados. No alto da colina, o espaço sagrado do catolicismo, com seus cultos religiosos e práticas devocionais. Nas alamedas de acesso ao alto da colina, na parte inferior do terreno, os devotos do candomblé recriam seus espaços sagrados (Rosendahl, 1996). O sincretismo é vivenciado pelos devotos no tempo sagrado comum.

Os exemplos europeus de espaço sagrado duplo na religião católica podem ser mencionados pelas formas simbólicas de labirintos, desenhados em várias igrejas e fortemente relacionados com aspectos culturais da história do lugar. O labirinto inscrito no primeiro plano da catedral de Nossa Senhora de Chartres, na França, com 294 metros de comprimento, possui uma mensagem simbólica de espiritualidade. A motivação religiosa que levou o grupo a

elaborá-lo torna-se o núcleo do estudo dos geógrafos.

O primeiro santuário cristão construído no espaço sagrado de Chartres, no século IV, substitui o templo pagão. O impulso religioso que motivou a reconstrução do templo conservou a direção do eixo Noroeste/Sudeste anteriormente planejado. As peregrinações iniciaram-se no ano de 911, e ainda hoje a Catedral de Chartres recebe a visita de turistas e peregrinos para seus rituais religiosos. Na festa de Assunção de Nossa Senhora, no dia 15 de agosto, os peregrinos católicos percorrem de joelhos o labirinto, simbolizando a busca de Jerusalém celeste, ou seja, a busca espiritual que os espaços sagrados transmitem.

A luz é fundamental para a experiência religiosa (Weightman, 1996): sua presença ou ausência separa o sagrado do profano e, em suas formas cognitivas, estéticas e simbólicas, favorece a percepção sensorial e emocional (Tuan, 1978). Sendo assim, no labirinto de Chartres, a luz é identificada como alegria da alma, como o princípio divino que ordena e sacraliza. Toda essa magia ocorre pelo feixe de luz solar que incide no centro do labirinto a cada solstício de verão e de inverno. Para o devoto, a presença do raio de luz, que penetra pelo vitral e atinge o centro do labirinto, sinaliza a presença do sagrado e a verdade infinita. Ketley-Laporte (1997), Charpentier (1997) e Graffin (1990) demandam um estudo interdisciplinar sobre essa temática e pedem ajuda aos geógrafos.

Convém, finalmente, elucidar o espaço profano e as formas espaciais produzidas em relações ao seu maior ou menor vínculo com o sagrado. Pode-se definir o espaço profano como espaço desprovido de sacralidade, estrategicamente ao *"redor"* e *"em frente"* do espaço sagrado, por meio da segregação que o sagrado impõe à organização espacial. A esse respeito, Rosendahl (1997) elabora uma classificação com três tipos de espaço. A autora identifica o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o espaço profano indiretamente vinculado e o espaço profano remotamente vinculado ao sagrado. Pode ocorrer, contudo, que num centro religioso não haja a presença dos três tipos; algumas vezes a própria topografia do lugar favorece a existência apenas do espaço profano diretamente vinculado.

Escolhemos, para exemplificar, o espaço profano de santuários que estão localizados em lugares elevados, com dificuldade de acesso e que apresentam estilos e formas semelhantes. Geralmente situados em pequenos núcleos populacionais, em áreas fortemente influenciadas pelo clima ou pela variação acentuada das marés. No primeiro caso, encontra-se o Santuário de Santa Cruz dos Milagres, no interior do Piauí, e o Santuário de Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão, em Quixadá, no Ceará. No segundo exemplo, menciona-se o Santuário de São Miguel, no Monte Saint-Michel, em Normandie, na França.

Pretende-se com esses exemplos apresentar algumas características que evidenciam

uma forma particular de espaço profano diretamente vinculado ao sagrado. Os centros religiosos exemplificados acima diferem em vários aspectos, porém apresentam também uma semelhança. Os elementos que constituem o espaço profano diretamente vinculado, nesses santuários afastados, representam forte ligação com as atividades religiosas. O único caminho de acesso ao espaço sagrado é estreito, com escadarias e caminhos sinuosos. Apresenta uma subida íngreme, sendo possível somente a caminhada a pé.

Localizam-se nessa rua de pedestres o comércio e serviços vinculados à demanda dos visitantes: artigos religiosos, bares, casa do peregrino e sanitários. Em Saint-Michel, há hotéis, correios e agência de turismo para atendimento de peregrinos e turistas.

No Brasil, no Santuário de Santa Cruz dos Milagres, no Piauí, o comércio assume características das feiras nordestinas, enquanto, no Santuário de Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão, em Quixadá, o comércio é restrito às dependências do santuário, onde ocorre somente a venda de artigos relacionados ao sagrado e pelos agentes do santuário.

As hierópolis latino-americanas e europeias apresentam questões interessantes sobre a forma e função. Isaac (1959-60, p. 15) atribui como tarefa de uma geografia da religião "Separar a matriz especificamente religiosa da matriz social, econômica e étnica na qual está imbutida, e determinar seu peso relativo em relação a outras forças na transformação da paisagem".

Os estudos de Isaac (1959-60), Sopher (1967), Rinschede (1985), Simpson (1986) e outros geógrafos identificam religiões que mudam deliberadamente as paisagens e outras que não o fazem. Uma investigação que incluísse as sociedades bem antigas e as pós-modernas parece-nos bastante proveitosa, e, comungando com a tese de Polignac (1995), distinguimos as funções simbólicas e as funções estratégicas presentes nas origens das cidades-santuário.

Rituais religiosos e função

As hierópolis são cidades que possuem uma ordem espiritual predominante, e a sua organização espacial é marcada pela prática religiosa da peregrinação ao lugar sagrado. Pelo simbolismo religioso que esses locais possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao espaço, suas funções, em muitos casos, são fortemente especializadas.

As cidades-santuário, ou hierópolis, podem apresentar o espaço sagrado com função religiosa, mas podem, em variados casos, conviver com outras funções além desta. Consideraremos, agora, as hierópolis pequenas e médias, em que a função preponderante é de natureza religiosa. Sugere-se uma classificação, porém não necessariamente hierarquizada, de maior ou menor dimensão do sagrado no urbano, nas hierópolis, segundo as seguintes funções: (a) devocional; (b) política; e (c) turística.

(a) Função devocional

Os símbolos comumente utilizados nos rituais religiosos de determinada comunidade se apresentam entrelaçados com a cultura do grupo social envolvido, oferecendo um tipo de paisagem que confere uma identidade especial e às vezes única (Park, 1994). Um visitante ocidental a países mulçumanos, ou a lugares sagrados do hinduísmo ou budismo, ficará imediatamente impressionado com suas construções sagradas, que contrastam com as paisagens religiosas do seu imaginário religioso.

A proposta deste item é evidenciar as hierópolis católicas. Jordan e Rowntree (1990) assinalam que as igrejas variam de tamanho, estilo de arquitetura, material de construção e grau de ornamento. Para o católico romano, a igreja é literalmente a casa de Deus, de modo que suas igrejas são prédios com muita luz e decorações coloridas. Os santuários católicos devem ter a função de fornecer beleza visível aos fiéis (Jordan, 1993). Já os de peregrinação tornaram-se, desde os tempos remotos, o principal lugar de comunicação entre o homem e o divino. Os santuários que surgiram no século VII a.C. foram, segundo Polignac (1995), construídos na Grécia em devoção da divindade principal do território religioso. Para o autor, "o espaço social foi estruturado ao redor de dois polos: a área habitada e o santuário".

Esses santuários adquiriram importância especial pelas práticas religiosas e função devocional. Alguns vieram representar uma forma particular de espaço sagrado, conheci-

da como os santuários gregos. A segregação entre o sagrado e o profano estava clara. Um edifício planejado exclusivamente para alojar o deus e suas oferendas; as atividades não religiosas eram realizadas fora do espaço sagrado.

A função devocional das hierópolis pode ser indicada pela presença de oferendas depositadas no espaço sagrado. A primeira e mais notável indicação é a mensagem gravada em pedra, e não mais objetos deterioráveis. Como explicar a continuidade de oferendas em placas votivas anteriores ao século VIII a.C. até os dias de hoje? Como testemunhar a permanência na memória coletiva religiosa do ritual de oferenda? Os “ex-votos”[3] em forma de placas votivas foram dedicados a Apolo, em Delfos, e hoje ainda são ritualmente entregues em santuários católicos. As práticas religiosas produzidas desempenham um papel importante na memória coletiva religiosa (Halbwachs, 1950), porque cada aspecto, cada detalhe desse lugar possui um sentido que é só inteligível para os membros do grupo. Daí a necessidade ideal de participar dos rituais de construção do espaço sagrado. A função das cidades-santuário é abrigar o sagrado, e será eficiente à medida que represente para os devotos a experiência da religião, porque somente ali, na singularidade do espaço sagrado, o fiel pode concentrar sua atenção e exprimir

[3] Voto, do latim *Votu*, significa promessa. A expressão *ex-voto* é a abreviatura da expressão latina *ex-voto suscipi*, isto é, por uma promessa alcançada ou em consequência de uma promessa.

sob formas simbólicas seu relacionamento pessoal com Deus (Rosendahl, 1997).

As hierópolis aproximam o devoto do domínio do sagrado. A descoberta do sagrado é um ato emotivo de amor do crente para com o seu Deus. No dizer de Oliveira (1985, p. 6), o que "caracteriza o catolicismo popular é a privatização das relações dos homens com os seres sagrados", isto é, um relacionamento direto e personalizado.

O poeta-cantor brasileiro Gilberto Gil (1981), também sensível às práticas religiosas, criou a música *Se eu quiser falar com Deus.* Eis sua vivência:

Se eu quiser falar com Deus.
Tenho que ficar a sós
Tenho que apagar a luz

Tenho que folgar os nós dos sapatos,
da gravata, dos desejos, dos receios.
Tenho que ter a alma e o corpo nus.

Tenho que me aventurar
Tenho que subir aos céus
sem cordas para segurar.

Nas cidades-santuário, de função preponderantemente devocional, os peregrinos realizam uma combinação de cultos, oferendas e preces que, por sua repetição habitual, conferem uma fisionomia própria aos centros devocionais. A Sala dos Milagres é um lugar invariavelmente visitado no roteiro devocional, não só pela curiosidade que desperta, como também pelo testemunho

que representa, por meio da variedade de objetos lá deixados pelos milhares de fiéis agradecidos pelas graças alcançadas. É a sala dos ex-votos. Cada objeto ofertado na Sala dos Milagres possui um significado concreto designado pelo objeto. "Esse símbolo é a maneira que o devoto encontrou para concretizar o seu imaginário, e que só poderá ser inteiramente estendido através do relato do crente que fez a promessa" (Rosendahl, 1994, p. 29).

Segundo Max Weber (1964), as promessas e o emprego de orações pelo devoto para obter bens materiais mediante o favor divino estão presentes na religiosidade cotidiana das massas em todos os tempos e povos. É um ato de culto que tende a reduzir a religiosidade ética a uma moral estritamente formalista do *do ut des*. A pesquisa empírica vem confirmando a presença de locais-mostruários nos santuários visitados. A existência de "salas", ou áreas exclusivas para oferendas, ocorre com mais frequência nos santuários urbanos. E é notada quase uma ausência desses recintos nos santuários localizados em área rural.

No Brasil, os levantamentos etnográficos dos ex-votos deixados na Sala dos Milagres refletem as reivindicações das carências de problemas da realidade cotidiana. É a estratégia de fuga das frustrações vividas. Os estudos realizados recentemente permitem-nos concluir que as Salas dos Milagres possuem singularidades nos santuários no interior do país, em que a maioria dos romeiros está em atividades agrícolas e, portanto, diretamente

relacionada às condições sociais do rural. Exemplos de hierópolis nos estados de Piauí e Ceará apresentam os maiores índices em objetos de cera – mãos, pés, pernas. São ex-votos de cera, réplicas de partes do corpo humano anteriormente afetadas e recuperadas hoje. O ex-voto é a materialização de um agradecimento pela cura atribuída ao santo protetor. São exemplos de santuários em centros devocionais: no Ceará, o Santuário de São Francisco das Chagas, de Canindé; Santuário Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão, em Quixadá; a Capela de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e o monumento a Padre Cícero, na cidade de Juazeiro do Norte. No Piauí, o Santuário de Santa Cruz dos Milagres; e, no estado de Sergipe, a Basílica de Nossa Senhora Divina Pastora de Almas, na cidade de Divina Pastora; e o Mosteiro de Nossa Senhora das Vitórias, na cidade de São Cristovão.

A Europa e América Latina são riquíssimas em exemplos desse tipo de ex-votos. A confecção varia de material, o simbolismo pode estar materializado em outros objetos, mas a função devocional da hierópolis permanece. A linguagem dos santuários é bem clara, a verdade social do país está ali traduzida, e o devoto concentra seus pedidos em três necessidades: saúde, trabalho e amor.

Na França, mencionam-se os Santuários de Nossa Senhora de Lourdes, em Lourdes, e Santuário da Medalha Milagrosa, em Paris; já em Portugal, os Santuários de Nossa Senhora de Fátima e o de Nossa Senhora dos Remédios, em Lamego. O San-

tuário da Virgem Negra de Jasna Góra, em Częstochowa, e o Santuário de Niepokalanów, na Polônia, são exemplos de santuários em centros devocionais. As mensagens dos devotos europeus aparecem em maior índice escritas em placas votivas, quadrados de mármore branco com o nome da padroeira e o nome do devoto. Em todos os santuários relacionados, os ex-votos faziam parte da arquitetura das paredes dos santuários. No Santuário da Medalha Milagrosa, as paredes do interior da igreja e o corredor de acesso à capela são revestidos das placas de mármore. Já no Santuário de Jasna Góra, os ex-votos são enfeites, colocados harmoniosamente em conjuntos de objetos semelhantes. Na Polônia, há uma infinidade de joias, colares e pedras preciosas.

Como exemplo de santuários latino-americanos localizados em centros devocionais, é possível mencionar a Basílica de Virgem del Carmen, em Santiago, e Santa Teresa de Los Andes, a 110 km de Santiago, ambas no Chile; a Basílica de Nossa Senhora de Luján, em Luján, na Argentina, e Nossa Senhora de Copacabana, na Bolívia.

Lugar é um dos conceitos-chave da geografia, tendo merecido a atenção de diversos pesquisadores e em perspectivas distintas. Na presente análise, lugar é considerado na perspectiva do sagrado, gerando, portanto, a noção de lugar sagrado. Trata-se de uma construção social na qual um segmento do espaço – uma gruta, um trecho de rio, uma floresta, uma localidade rural ou urbana – se distingue do espaço por atributos qualitativos

a partir e em torno da hierofania que ali se manifestou. O lugar sagrado se expressa por geossímbolos que o identificam, mas, antes de tudo, é percebido e vivenciado com emoção e sentimento pelo crente (Rosendahl, 2008), aquele que o diferencia plenamente dos demais lugares-comuns. Desse modo, a pesquisa geográfica recente sobre a construção e manutenção do lugar sagrado (Kong, 1990, 2001; Park, 1994; Rosendahl, 2003, 2005) ressalta a comunidade religiosa que o criou e o significado cultural do indivíduo ou grupo social religioso envolvido em suas práticas religiosas no lugar. Esse lugar está impregnado de simbolismo e não foi meramente descoberto, fundado ou construído, mas reivindicado, possuído e operado por uma comunidade religiosa. As atividades religiosas e seus valores simbólicos estão fortemente relacionados aos lugares sagrados da hierópolis.

A hierópolis ou a cidade onde houver uma manifestação do sagrado constituem, por excelência, um lugar sagrado, foco de peregrinação. Centro funcionalmente especializado, distingue-se dos lugares centrais, centros industriais ou portuários, sendo caracterizado por lógicas funcionais e espaciais próprias. Evidenciar essas lógicas é ratificar a espacialidade desses lugares.

Procurando tornar inteligíveis essas lógicas, Rosendahl (2003) reconhece seis características que ao mesmo tempo dão unidade às hierópolis e as diferenciam dos demais tipos de centro. Articuladas entre si, são as seguintes:

- possuem uma ordem espiritual dominante, marcada pela peregrinação ao local onde se verificou a hierofania. Nas funções da hierópolis, o sagrado assume maior centralidade, subordinando as atividades econômicas, como os diversos serviços. Essa centralidade está pautada em dois agentes sociais: os peregrinos e os especialistas do sagrado;

- apresentam diferenças, ao longo do ano, entre tempo sagrado e tempo comum. O primeiro é o tempo de festas, atraindo milhares e milhares de peregrinos. No tempo comum, da vida cotidiana, as hierópolis também atraem peregrinos, mas em menor número. A periodicidade do tempo sagrado é própria de cada religião e das devoções locais, regionais e nacionais, produzindo ritmos distintos na vida econômica, política e social do centro religioso. Nesse sentido, as hierópolis, particularmente as pequenas, apresentam características semelhantes às dos mercados periódicos;

- o alcance espacial das hierópolis não se dá segundo custos de transferência, associados à distância. O deslocamento dos peregrinos associa-se à força da fé e da limitada frequência desse deslocamento, possibilitando viagens de centenas e mesmo milhares de quilômetros, por vezes extremamente penosas. Por outro lado, esses deslocamentos podem incluir viagens de um centro maior em termos

demográficos e econômicos para um menor, embora mais importante simbolicamente durante o tempo sagrado;

- apresentam roteiros devocionais mais ou menos preestabelecidos, nos quais o peregrino vivencia o sagrado. Os trajetos percorridos associam-se às especificidades culturais de cada lugar, atribuindo valor simbólico diferenciado aos objetos e pessoas encontrados ao longo do trajeto, cuja racionalidade resulta dos preceitos religiosos e das motivações dos peregrinos (Rosendahl, 1997);

- a organização espacial da hierópolis é marcada pela centralidade do sagrado, manifesta, via de regra, num templo e em seu interior, "no ponto fixo" (Eliade, 1962). O sagrado impõe uma diferenciação entre o espaço sagrado e o profano, este dividido em espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, com serviços destinados aos peregrinos, espaço profano indiretamente vinculado e espaço profano remotamente vinculado ao sagrado (Rosendahl, 1997). A centralidade tem como foco o templo, e não os locais de mercado ou a fábrica num centro monoindustrial;

- desempenham importante papel político naquelas sociedades em que os movimentos políticos adquirem um caráter quase religioso, atribuindo conotação política ao sagrado.

As seis características apontadas anteriormente associam-se a lógicas locacionais distintas dos outros tipos de centros urbanos. Vejamos a seguir a dimensão espacial política.

(b) Função política

As hierópolis, em grande parte, são lugares significativos nas vidas de fundadores ou líderes religiosos. Alguns estão associados a pessoas que possuem, ainda hoje, credibilidade religiosa reconhecida. Desde o mundo dos egeus, os santuários das cidades coloniais estavam relacionados de início com a definição do território e do espaço político.

Polignac (1995, p. 128) assinala:

> o aparecimento dos cultos de heróis ao nascimento da cidade, considerando a heroicização dos fundadores da cidade, os quais eram honrados com seu sepultamento na ágora, e os rituais religiosos públicos devotados a eles eram em práticas funerárias, ou em oferendas em seus túmulos.

Neste item, examinaremos alguns exemplos que ilustram tais influências, numa variedade de contextos diferentes. A investigação empírica é necessária.

Privilegiaremos os santuários brasileiros nos quais a participação nos rituais religiosos permitiu a sociedade se organizar de novas maneiras e definir uma forma de cidadania num espaço que era cívico e religioso.

Esse temário prepara caminho para novos estudos geográficos da interpretação de hierópolis que absorvem duas funções: política e religiosa.

A história registra vários movimentos religiosos de protesto social de camponeses no Brasil, no final do século XIX. O episódio do Padre Cícero, em Juazeiro do Norte, oferece à geografia da religião um rico material de reflexão sobre o fenômeno das peregrinações. O contexto socioeconômico em que ocorreu o movimento religioso revela o sertão nordestino empobrecido e injustiçado socialmente. Padre Cícero, apoiado pelos camponeses, busca alianças políticas e, de 1912 a 1930, é transformado num líder religioso cujo renome extrapola o sertão nordestino.

A vila de Juazeiro do Norte cresce e prospera. É elevada à categoria de cidade, tendo como primeiro prefeito Padre Cícero. Acrescenta-se ao poder político e econômico o poder religioso. Padre Cícero é um líder religioso da massa camponesa. Após sua morte, é considerado herói-santo do sertanejo, do camponês injustiçado, do homem oprimido pelas elites agrárias. A cidade-santuário de Juazeiro prosperou, a devoção intensificou, e até hoje os peregrinos visitam seu túmulo na Capela do Socorro e lhe oferecem objetos, flores e donativos.

Oliveira (1996, p. 262) faz uma reflexão sobre a relevância religiosa do Santuário de Aparecida, que se tornou, "no mesmo período histórico do *boom* metropolitano, um dos maiores centros de peregrinação cristã em

todo o mundo. [Resgata] alguns elementos factuais e simbólicos que ali alicerçam a expressão monumental deste espaço sagrado".

A Basílica de Nossa Senhora Aparecida representa a fonte espiritual do culto mariano no país. Desde a criação do espaço sagrado primário, propósitos socioculturais importantes estavam presentes e nos permitem repensar as noções de cidade e cidadão que permeiam as cidades-santuário. Na última década, por ocasião do tempo cívico de 7 de setembro, a Romaria da Independência em Aparecida representa um resgate dos direitos e da dignidade do migrante-trabalhador brasileiro. A influência cívica também pode ser observada nos encontros político-religiosos realizados na Basílica por partidos políticos, a exemplo do Partido dos Trabalhadores (PT) em sua reunião anual.

Na Polônia, o resgate cívico-religioso adquire projeções internacionais na cidade-santuário da Virgem Negra de Jasna Góra, em Częstochowa. A figura carismática e religiosa do homem público Lech Walesa à frente do movimento Solidarność confere identidade de defesa da fé e do patriotismo polaco ao país. O Museu Solidarność faz parte do roteiro devocional dos visitantes do santuário.

Polignac indica os santuários não urbanos como fator importante nas guerras. Para o autor, o santuário era a materialização do poder da comunidade: "Os lugares religiosos, como a própria terra, representavam a fronteira que a comunidade reivindicava para

o seu território diante de seus adversários-vizinhos" (Polignac, 1995, p. 60).

Na América Latina, há evidências de exemplos desse tipo: O Santuário Nacional e Basílica de Virgem del Carmen, em Maipu, no Chile. Maipu é chamada de Terra do Encontro, ou Túnel do Tempo, porque foi o palco de acontecimentos nacionais. Os heróis históricos do povo chileno, bem como os monumentos e as lutas de guerra, estão inscritos na paisagem. Conta-se que a batalha vitoriosa da Independência do Chile e Argentina contra Espanha, em 5 de abril de 1818, ocorreu em Maipu. E a construção do templo em homenagem à Virgem del Carmen tem sua origem em uma promessa feita por San Martín pelo êxito obtido diante dos adversários. A Virgem del Carmen é padroeira do Exército do Chile e a devoção nacional do povo. O tempo sagrado em Maipu é cívico e religioso ao mesmo tempo.

Fenômeno bastante semelhante ocorre na Basílica de Nossa Senhora de Luján, na periferia de Buenos Aires, Argentina. O centro religioso argentino também é denominado de *Santuário Trinacional,* isso porque a Virgem de Luján é padroeira do Uruguai, Paraguai e Argentina. A função da hierópolis é devocional, e o espaço sagrado apresenta um modelo singular; o símbolo nacional dos três países convive, em mesma hierarquia de lugar, na organização espacial do santuário. Mas a ida de peregrinos uruguaios e paraguaios ao Santuário de Luján é preponderantemente devocional.

(c) Função turística

A palavra "peregrino" vem do latim *peregrinus,* que significa estrangeiro, itinerante, aquele que viaja ou anda por terras distantes. A natureza do ato de peregrinar está intimamente ligada à devoção religiosa de visitas a lugares sagrados. Tais viagens, envolvem, com frequência, o percurso de longas distâncias e por variados meios de transporte. Em sua maioria nas comemorações das festas religiosas.

As manifestações religiosas, demonstradas no espaço sagrado pelo comportamento do homem religioso, nos fornecem as bases de uma possível qualificação de peregrino e de turista religioso. A qualificação que apresentamos deriva dos estudos empíricos realizados por nós nas peregrinações católicas em diferentes santuários nacionais e internacionais.

O motivo da viagem é diferenciado para peregrinos e turistas, que deixam seus lares, a vida cotidiana, pelo prazer de chegar a um lugar. O conceito de prazer, tomado num sentido genérico, relaciona-se às coisas que causam sensações agradáveis. O peregrino associa a *caminhada* à busca de satisfação e conforto espiritual, acompanhada, na maioria das vezes, de sofrimento físico. Já o turista não considera o prazer espiritual associado ao sofrimento. É o "bem-estar", "a preguiça", a satisfação do lazer que prevalecem. A motivação, para o grupo religioso, recai na esperança de aumentar a santidade pessoal, obter bênção e curas especiais. Para o outro grupo, a motivação recai no

desejo de escapar, temporariamente, das pressões da sociedade em que vive. A partir das ideias de Eade e Sallnow (1991), Park (1994), Graham e Michael (1997) e outros, os geógrafos têm se preocupado com a motivação e o comportamento das práticas religiosas no espaço sagrado. O estudo etnográfico de Smith (1992) – *O camiño de Santiago* – descobriu que muitos visitantes de Santiago de Compostela tiveram questionamentos individuais a respeito do significado espiritual no mundo secular. E foi durante o prolongado rito de passagem que eles se transformaram em peregrinos. O conhecimento ou não de uma mudança interior do ser no Camiño de Santiago bem como a intensidade dessa espiritualidade levaram Smith (1992) a sugerir uma tipologia de peregrinos-turista que "envolve experiências pessoais profundas do sagrado". Os agentes modeladores nos Santuários definidos pelo autor são: piedoso-peregrino (*pious pilgrim)*, peregrino-devoto *(pilgrim over tourist)*, peregrino-turista *(pilgrim as much as tourist)* turista-peregrino *(tourist more than pilgrim)* e o turista-secular (*secular tourist*). Essas cinco categorias contêm uma multiplicidade de motivações espirituais que transcende o domínio da religião.

O fundamental para análise geográfica é que a história do lugar, a paisagem artística do santuário, associados ou não à experiência da fé, determinam a função turística da hierópolis. Exemplos europeus devem ser citados: o Santuário de Nossa Senhora de Lourdes (Rinschede, 1985), em grande cen-

tro turístico francês, fortemente relacionado com a paisagem religiosa. O Santuário da Virgem do Pilar ostenta a história política e religiosa desde o final do século IX; a pesquisa empírica realizada em 1997 revelou a convergência de dois milhões de turistas à Catedral de Nossa Senhora de Chartres, na França.

E finalmente *A Maravilha do Ocidente,* lugar simbólico de identidade nacional francesa, é declarado Patrimônio Mundial pela UNESCO: a Abadia de São Miguel, no Monte Saint-Michel, na França. A hierofania ocorrida no ano de 709 no Mosteiro dos Beneditinos define valores religiosos antigos. As peregrinações se desenvolvem do século XI ao XIII; em 1792 há um decréscimo, o recrudescimento religioso alimenta o mosteiro novamente. Em virtude do fluxo intenso de peregrinos, um novo espaço sagrado surge para atender à demanda dos devotos – a Igreja de São Pedro acolhe os fiéis – e é o espaço sagrado secundário do Santuário de São Miguel. É possível reconhecer na figura 1 o espaço sagrado primário que corresponde à Igreja da Abadia e o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, com lojas, hotéis e comércio, na única rua de acesso ao santuário. O fervor religioso e as visitas turísticas são realimentadas no ano de 1969 – ano de contestação de normas comportamentais e de valores que marcaram o mundo após 1968. A religião acompanha o movimento cultural dos povos. A cultura moderna tenta associar peregrinação e turismo. A singularidade da Abadia de São

Miguel é a caminhada, a pé pela areia, representando o sacrifício físico praticado pelo piedoso peregrino. A "dialética religiosa da Idade Média entre o sofrimento do corpo e restauração espiritual" (Graham e Michael, 1997, p. 402), tão explícita na motivação do peregrino de Compostela, parece não atingir os quase três milhões de turistas em visita ao Monte Saint-Michel.

As hierópolis no Brasil não apresentam essa dualidade de funções – devocional e turística; a viagem percorrida a pé envolve religiosidade e privações pessoais, favorece a busca do sagrado pelo sacrifício. Os santuários do Nordeste brasileiro são riquíssimos em ritos de passagem, e a ausência do turista-secular está confirmada. Em relação ao país, a exceção ocorre na categoria de Smith (1992), de peregrino-turista em alguns santuários marianos, notadamente Nossa Senhora Aparecida, no eixo Rio de Janeiro-São Paulo.

Peregrinação e interações espaciais

O fenômeno geográfico de deslocamento de peregrinos e turistas ao espaço sagrado representa uma fantástica manifestação do comportamento religioso. A peregrinação é um ritual religioso que exige simultaneidade e convergência de um grande número de fiéis, bem como a obediência ao calendário marcado pela periodicidade dos deslocamentos (Wunenburger, 1996). Inúmeras são

as hierópolis de convergência, e diferentes fatores motivam o ato de peregrinar. Excursões religiosas, tradicionais ou não, envolvem a circulação de participantes numa mescla de sagrado e secular que ilustra acentuadas interações espaciais.

Vamos nos deter à peregrinação católica e ao conceito basilar de Corrêa (1997, p. 279).

> As interações espaciais constituem um amplo e complexo conjunto de deslocamentos de pessoas, mercadorias, capital e informações sobre o espaço geográfico. Podem apresentar maior ou menor intensidade, variar segundo a frequência de ocorrência e conforme a distância e direção, caracterizam-se por diversos propósitos e se realizam através de diversos meios e velocidades.

Os conceitos acima definidos por Wunenburger (1996) e Corrêa (1997) completam os conhecimentos já reunidos por Rinschede (1985), Alison (1989), Nolan e Nolan (1989), Jackowski (1996) e Rosendahl (1994, 1996 e 1997) no temário da geografia da religião. Assim, este item privilegiará a análise do fenômeno da peregrinação quanto: (a) à intensidade das interações; (b) aos deslocamentos dos participantes; e (c) ao alcance espacial da fé.

(a) Intensidade das interações

O ritual da peregrinação envolve espaço--tempo sagrado. Esse "tempo mítico ou sagrado é qualitativamente diferente do tempo profano, a contínua e irreversível duração na qual está inserida nossa existência cotidiana e dessacralizada" (Eliade, 1969, p. 34).

A peregrinação, mesmo nos tempos atuais, representa uma viagem espiritual movida pelo desejo de experimentar lugares sagrados, onde pessoas santas tenham vivido ou milagres tenham sido realizados. Trata-se de uma demonstração de fé que adquire padrões distintos no espaço e no tempo. Envolve, assim, espaço e tempo fixos – os lugares sagrados – e fluxos – a peregrinação.

A intensidade das interações está diretamente relacionada ao tempo sagrado. A festa da padroeira, as festas do calendário litúrgico e os finais de semana do tempo comum estabelecem fluxos de peregrinos que se deslocam ao espaço sagrado. A intensidade dos fluxos pode variar, dentro de um mesmo santuário, em muito intenso e pouco intenso, como também pode sofrer a classificação de maior intensidade em comparação a outros santuários de peregrinação. Qualifica--se, também, pelo poder de atração que o sagrado impõe ao lugar; a hierópolis pode ser um foco de convergência permanente ou periódico de peregrinos (Rosendahl, 1996).

Como exemplo de santuário de grande intensidade e com fluxo permanente, citamos Nossa Senhora de Aparecida, em São Paulo, Brasil, e a Chapelle Notre-Dame de La Médaille Miraculeuse, em Paris, França.

Dentre os santuários de fluxo muito intenso, mas de convergência periódica, menciona-se, no Brasil, Nossa Senhora da Abadia do Muquém, em Niquelândia, Goiás. O Santuário de Tereza de Los Andes, em Anco, Chile, também apresenta essa tipologia.

O Santuário de Nossa Senhora da Conceição, em Baependi, Minas Gerais, recebe permanentemente devotos que vão orar no túmulo da Bem-Aventurada Francisca Paula de Jesus, popularmente conhecida como Nhá Chica, beatificada em 2013. As religiosas Franciscanas do Senhor administram atualmente o santuário da beata.

(b) Deslocamentos dos participantes

O comportamento do peregrino difere do turista nos lugares sagrados. O ritual religioso e o percurso do roteiro devocional possuem símbolos, em sua maioria, não codificados pelo turista. Cada aspecto, cada detalhe do rito possui um sentido que só é inteligível para o grupo religioso envolvido. O turista, "apesar de buscar o desconhecido, não se preocupa com a essência, bastam-lhe as aparências" (Rodrigues, 1996, p. 19). É possível reconhecer no peregrino o agente consumidor do sagrado e no turista um cliente usuário da religião. O peregrino revela práticas de atividades diretamente dependentes do trabalho religioso especializado dos profissionais do sagrado – os padres, os pastores e outros. O turista pode ter o desejo de vivência do espaço, mas sua prática comportamental está direcionada para o geral. Ele desfruta da arquitetura do

lugar, tem a motivação de tirar fotos, filmar ou documentar as formas espaciais religiosas.

Nas cidades-santuário de peregrinação do catolicismo, as interações espaciais revelam padrões espaciais distintos. A diversidade de participantes confere uma variedade no espaço e no tempo (Corrêa, 1997). As interações não são definidas apenas pela relação dos indivíduos com o sagrado, mas também pelas relações entre os grupos heterogêneos de participantes. É possível reconhecer os seguintes: o peregrino, o turista, o visitante, o comerciante, o morador do santuário e a instituição que administra o centro religioso.

Esses grupos revelam padrões espaciais fortemente relacionados à cultura dominante e diferenciados entre si. O peregrino e o turista não só se diferenciam quanto aos propósitos da visita, mas também quanto à espacialidade: tanto as que eles criam, como as que foram criadas para eles. O espaço social é preparado diferentemente para atender ao turista e ao peregrino. A peregrinação organizada possui roteiro devocional, e a espacialidade do comércio de bens simbólicos atende à demanda a cada tempo sagrado. Já a trajetória dos turistas é distinta, e a área de comércio de bens não sagrados apresenta acessibilidade ao grupo e aos atos envolvidos. As interações espaciais da peregrinação religiosa, nas hierópolis, concentram e comandam as demais. Assim, nos deteremos à análise dos fluxos de peregrinos ao santuário e seu alcance espacial.

(c) Alcance espacial da fé

O estudo das hierópolis merece destaque, quer pela organização espacial que apresentam, quer pela atração que exercem como centro de convergência de peregrinos. Revelam uma configuração espacial segundo uma lógica própria, isto é, os elementos decorrem de sua articulação com o sagrado (Rosendahl, 1994, 1996).

As pesquisas empíricas realizadas abrangem os santuários de escala local, regional, nacional e internacional. Acrescenta-se que a sua escala de atuação está proporcionalmente relacionada com cada evento, litúrgico ou não, que ocorre no calendário do santuário. A singularidade do tempo sagrado relaciona-se diretamente à história da produção do espaço sagrado de cada santuário. O tempo sagrado poderá ser todas as terças-feiras, no exemplo do Convento de Santo Antônio, no Rio de Janeiro; pode ocorrer o tempo sagrado mensal, como todo dia 28, no espaço sagrado de São Judas Tadeu, no Rio de Janeiro e em São Paulo.

A comemoração do dia da hierofania, ou a data da morte do santo ou herói nacional, é tempo sagrado para peregrinos e moradores do local, porém pode atingir escala internacional, a exemplo da Basílica de Santa Teresinha, em Lisieux, na França, ocasião dos festejos do centenário da morte de Santa Teresa, em 30 de setembro de 1897. O culto à personalidade de Thérèse Martin abrange grande número de devotos no mundo católico. A representação brasileira na França foi fortemente marcada pelo

relicário ofertado ao santuário. O *weekend* religioso, em Lisieux, abrigou milhares de devotos europeus, destacadamente de países de formação religiosa católica.

Para o fim do milênio, o geógrafo Denis Cosgrove[4] alerta que 31 de dezembro de 1999 é um momento arbitrário no tempo, que tem seu significado dado pela decisão papal, de 1582, de reformar o calendário cristão e o acordo de 1884, de Londres, para fixar o principal meridiano em Greenwich. O autor previu a visita de 50 milhões de pessoas de todo o globo à cidade-santuário de Roma, atraídos pelos eventos associados com o bimilenarismo e o ano do Jubileu proclamado pelo papa João Paulo II, para comemorar os dois mil anos do Cristianismo. A jornada espiritual adquire uma mescla de valores religiosos antigos numa peregrinação sem sofrimentos; isto é, a cada peregrino será oferecida a chance de expiação e renovação pessoal e espiritual, uma indulgência plenária garantida pela passagem pelos portais de São Pedro. Assim, a multiplicidade de experiências do sagrado refletirá motivações, atitudes e comportamentos da população do planeta, quer seja ela piedosa ou secular. A rede religiosa de santuários nacionais e internacionais estará integrada harmonicamente, segundo diretrizes ditadas pela sede – o Vaticano (Rosendahl, 1997).

---

[4] Em conferência realizada durante o I Simpósio Nacional sobre Espaço e Cultura, na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em outubro de 1998.

Há mais de cinco mil locais de peregrinação na Europa (Nolan e Nolan, 1989), que são visitados por um número estimado de 70 a 100 milhões de pessoas por ano. A maior concentração de santuários católicos ocorre na França, com 1.035 catedrais; Áustria, 925 igrejas; e Itália, 661 espaços sagrados. A distribuição espacial não é uniforme, mesmo dentro de áreas católicas, e não está relacionada diretamente com a densidade da população (Park, 1994). O alcance espacial da fé católica, num contexto dessa magnitude, é de enorme complexidade.

Jackowski (1996) descreve a geografia da peregrinação na Polônia, que possui 500 santuários, dos quais 430 são dedicados à Virgem Maria – sendo que 65% dos santuários têm alcance local, 30% consistem em interações regionais, e a cifra restante, em alcance internacional. O Santuário de Czestochowa é visitado por 3,5 milhões de peregrinos, representando 45 países.

Deseja-se privilegiar não o padrão de turismo religioso da Europa, que permeia alguns centros de peregrinação, e sim a presença de espaços sagrados de forte devoção popular. Talvez a melhor escolha da expressão do sagrado no urbano seja o espaço sagrado localizado no número 140, Rue du Bac, no centro econômico, político e cultural parisiense. A Capela da Medalha Milagrosa confere a Paris a função de cidade de peregrinação. Tais reflexões estão contidas no artigo “Paris – centro de peregrinação: le message de Marie à Saint Catherine Labouré”, na parte I deste livro.

As interações espaciais religiosas são influenciadas pela atuação dos participantes e realçadas pela mídia: quanto menos conhecido o santuário, menos frequentado por turistas e mais atraído por devotos.

Conclusão

A revisão da análise da dimensão do sagrado no urbano foi prevista desde o primeiro capítulo. Recentes estudos sugerem interpretações de natureza pós-moderna das manifestações do sagrado. Tais interpretações colocam em confronto as concepções tradicionais e pós-modernas de peregrinação aos lugares sagrados. Do ponto de vista tradicional, a força milagrosa do santuário decorre de sua capacidade inerente de exercer um poder devocional sobre os peregrinos e transmitir, por si mesmo, forte significado para seus adoradores. Sua força é gerada internamente e seus significados são predeterminados.

Na concepção pós-moderna, o significado religioso intrínseco ao santuário é aparente. O santuário fornece um espaço ritualístico para os significados que os fiéis já trazem para o espaço sagrado. Os peregrinos, na concepção pós-moderna, impõem ao santuário o poder milagroso que eles trazem dentro de si mesmos. Do ponto de vista pós-moderno, o peregrino vai ao lugar, recorre ao santuário na busca do ambiente adequado à manifestação do sagrado.

O fundamental da análise geográfica é que o espaço sagrado se origina no imaginário religioso coletivo e, portanto, revela um simbolismo que ultrapassa qualquer concepção, seja ela tradicional ou pós-moderna. A caracterização que o sagrado impõe ao espaço leva os geógrafos da religião ao amplo temário já colocado à disposição deles.

Referências

ALLISON, K. "Pilgrimage and plebiscite: the political significance of the 1933". In BÜTTNER, M. (org.). *Religion/ Umwelf-Forschung im Aufbruck*. Bochum: Universitätsverlag Sh. N. Brokmeyer, 1989, v. 2.

CHARPENTIER, L. *The mysteries of Chartres Cathedral*. Suffolk: Research Into Lost Knowledge Organisation, 1997.

CORRÊA, R. L. "Interações espaciais". In CASTRO, I. E. et al. (orgs.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CROUCH, D. e COLIN, A. "Rocks, rights and rituals". *Geographical Magazine*, v. 64, n. 6, pp. 14-9, jun. 1992.

EADE, J. e SALLNOW, M. *Contesting the sacred*. Londres: Routledge, 1991.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1962.

——. *Le mythe de l'éternel retour*. Paris: Gallimard, 1969.

GIL, G. “Se eu quiser falar com Deus”. *A gente precisa ver o luar*. Rio de Janeiro: Wea Discos, 1981.

GRAFFIN, R. *Chartres I sis et sept et gal treize or*. Chartres: Garnier, 1990.

——. *L’art templier des cathédrales: celtisme et tradition universelle*. Chartres: Garnier, 1993.

——. *Le Mont Saint-Michel et Le Temple Cosmique*. Chartres: Garnier, 1995.

GRAHAM, B. e MICHAEL, M. “The spiritual and the profane: the pilgrimage to Santiago de Compostela”. *Ecumene*, v. 4, n. 4, pp. 389-409, 1997.

GRINSELL, L. “The christianisation of prehistoric and other pagan sites”. *Landscape History*, v. 8, n. 1, pp. 27-37, 1986.

HALBWACHS, M. *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

ISAAC, E. “Religion, landscape and space”. *Landscape*, v. 9, n. 4, pp. 14-8, Califórnia, 1959-60.

JACKOWSKI, A. *Przestrzén i sacrum*. Kraków: Instytut Geografii Uniwersytetu Jagiellonskiego, 1996.

JORDAN, T. G. *The european culture area*. Nova York: Harper and Row, 1993.

JORDAN, T. G. e ROWNTREE, L. *The human mosaic: a thematic introduction to cultural geography*. Nova York: Harper and Row, 1990.

KETLEY-LAPORTE, J. O. *Chartres: le labyrinthe déchiffré*. Chartres: Garnier, 1997.

KONG, L. “Geography and religion: trends and prospects”. *Progress in Human Geography*, v. 14, n. 3, pp. 355-71, Londres, 1990.

——. “Mapping ‘new’ geographies of religion: politics and poetics in modernity”. *Progress in Human Geography*, v. 25, n. 3, pp. 211-33, Londres, 2001.

MICHELL, J. e RHONE, C. *Twelve-tribe nations and the science of enchanting the landscape.* Londres: Phanes Press, 1991.

NOLAN, M. L. e NOLAN, S. *Christian pilgrimage in modern Western Europe.* Chapel Hill: University of North Caroline Press, 1989.

OLIVEIRA, C. D. M. “A monumentalidade do tempo e da romaria: uma periodização geográfica das peregrinações à basílica de Aparecida”. In RODRIGUES, A. A. B. (org.). *Turismo e geografia: reflexões teóricas e enfoques regionais.* São Paulo: Hucitec, 1996.

OLIVEIRA, P. A. R. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1985.

PARK, C. *Sacred worlds: an introduction to geography and religion.* Londres: Routledge, 1994.

POLIGNAC, F. *Cults, territory and the origins of the Greek city-state.* Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1995.

RACINE, J.-B. *La ville entre Dieu et les hommes.* Paris: Anthopos, 1993.

RINSCHEDE, G. “Das Pilgerzentrum Lourdes”. *Geographia Religionum.* Berlim: Dietrich Reimer Verlag, pp. 195-257, 1985.

RODRIGUES, A. A. B. “Desafios para os estudiosos do turismo”. In —— (org.). *Turismo e geografia: reflexões teóricas e enfoques regionais.* São Paulo: Hucitec, 1996.

ROSENDAHL, Z. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Universidade

de São Paulo, 1994.

——. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996. 92 p.

——. "O sagrado e o espaço". In CASTRO, I. E. et al. (orgs.) *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

——. "Comparação entre as hierópolis da América Latina e Europa: uma introdução". *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, pp. 77-117.

——. "Espaço, cultura e religião: dimensões de análise". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, pp. 187-226.

——. "Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião". In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, pp. 191-226.

——. "Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião." In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Espaço e cultura: pluralidade temática*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008.

SIMPSON, J. "God's visible judgements: the christian dimensions of landscape legends". *Landscape History*, v. 8, n. 1, pp. 53-8, 1986.

SITWELL, O. F. G. e BILASH, O. S. E. "Analysing the cultural landscape as a means of probing the non-material dimension of reality". *Canadian Geographer*, v. 30, n. 2, pp. 132-45, 1986.

SMITH, V. L. "Introduction: the quest in guest". *Annals of Tourism Research*, v. 19, n. 1, pp. 1-17, 1992.

SOPHER, D. E. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

TUAN, Y.-F. “Sacred space. Exploration of an idea”. In BUTZER, K. *Dimensions of human geography*. Chicago: Universidade de Chicago, 1978, pp. 615-32.
WEBER, M. *Economía y sociedad.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.
WEIGHTMAN, B. A. “Sacred landscapes and the phenomenon of light”. *Geographical Review*, v. 86, n. 1, pp. 59-71, 1996.
WRIGHT, G. A. “On the interior attached ditch enclosures of the middle and upper Ohio Valley”. *Ethnos*, n. 55, pp. 92-107, 1990.
WUNENBURGER, J.-J. *Le sacré.* Paris: PUF, 1996.

Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião[1]

O *seguir adiante* nas investigações empíricas e teóricas no cortejo geográfico de pesquisa favorece que novas descobertas sejam alcançadas e algumas sejam ratificadas. Alguns geógrafos aceitam este desafio – questionar nossas reflexões em diferentes lugares –, eu não me senti impedida desse desafio.

Este artigo reúne ideias já mencionadas em artigos anteriores, ratificando experiências precedentes.

Muitos estudiosos acreditam que o termo *geografia da religião* tenha sido usado pela primeira vez por Gottlieb Kasche, no ano de 1795, em um livro publicado na Alemanha (Büttner, 1991). Ao longo dos séculos XVIII e XIX, os geógrafos preocuparam-se principalmente com a geografia histórica dos tempos bíblicos. Embora a religião estivesse alijada na geografia contemporânea, a literatura existente compreenderia inúmeras pesquisas publicadas.

---

[1] Versão revisada e atualizada, publicada originalmente no livro. *Espaço e cultura: pluralidade temática.* 1 ed. Rio de Janeiro, 2008.

Assim, na primeira metade do século XX, os geógrafos participaram menos diretamente do tema da religião do que outros cientistas sociais. Por outro lado, obras dedicadas à geografia da religião forneceram o caminho inicial dos estudos de religião entre os geógrafos. (a) Fickeler (1947), (b) Deffontaines (1948), (c) Sorre (1957) e (d) Sopher (1967) mencionaram a religião em seus textos, antes de as abordagens humanísticas alargarem a perspectiva dos geógrafos do sagrado e do profano. Os estudos desses autores serão comentados na seção seguinte.

A tradição da geografia nos estudos sobre religião

(a) Paul Fickeler

Questões fundamentais na geografia da religião, de Paul Fickeler, foi publicado originalmente como *Grundfragen der Religionsgeographie*[2]. A investigação da religião na geografia pode ser orientada, no entendimento desse autor, por dois enunciados principais: como o ambiente – incluindo o povo, a paisagem e o país – afeta uma forma religiosa e como, reciprocamente, uma forma religiosa afeta um povo, uma paisagem, um país. As relações entre religião e ambiente foram abordadas em poucos trabalhos e, mesmo assim, na

[2] In *Erdkunde Archiv für Wissenschaftiche Geographie*, v. 1, 1947, pp. 121-44. A tradução para a língua portuguesa está publicada no periódico *Espaço e Cultura*, n. 7, pp. 7-35, 1999.

avaliação de Fickeler, com claras falhas no conteúdo e no método. Vários conceitos oriundos da ciência da religião devem ser definidos, e questões básicas mais ligadas à geografia da religião são exemplificadas ao longo do artigo em tela.

Entre as ideias fundamentais, estão conceitos ligados à *consagração*, ao *cerimonialismo* e à *tolerância*. Fickeler apresenta dois tipos de *consagração*: o primeiro, sagrado histórico-religioso, é característico da maioria dos santuários naturais e possui uma indestrutível permanência no espaço e no tempo; já o segundo pode fenecer com o desaparecimento da forma religiosa que o estabeleceu no espaço. Ambos os tipos de sacralidade foram considerados em trabalhos geográficos, mas a maioria destes dificilmente ultrapassa a descrição factual, mais ou menos detalhada, e raramente oferece alguma indicação ou explicação dos impactos geográficos, isto é, as marcas impressas na paisagem.

A noção de *cerimonialismo* – ou pureza ritual – foi defendida por Fickeler como essencial à compreensão profunda do sagrado. Ela é necessária a tudo que se encontra de alguma forma ligado ao divino, tanto no sentido mais estrito como no mais amplo: figuras e símbolos religiosos, coisas religiosas – objetos e práticas, lugares cerimoniais, regras cerimoniais –, mandamentos e proibições. Os numerosos exemplos permitiram a confecção de mapas e livros-texto. Tal estudo revelou a necessidade metodológica de resumir sistematicamente os fenômenos básicos comuns à maioria das religiões,

bem como de promover uma comparação geral entre elas.

O conceito de *tolerância religiosa* é, segundo Fickeler, extremamente importante para a questão religiosa em geografia. Aqui constam as relações mútuas entre credos, que podem ocorrer pacificamente, partindo do respeito benevolente, ou passando pela indiferença, o desdém, a resistência de um credo sobre outro.

(b) Pierre Deffontaines

O geógrafo publicou a obra *Géographie et religions* em 1948. Ainda está, neste momento, centrado na influência da religião sobre os locais e a história do povoamento. Quais fatores causaram a intensa diversidade de habitações e sua organização espacial? Certamente, para Deffontaines, o meio físico exigiu adaptações da parte dos homens. No entanto, muitos desses dispositivos que deram ao povoamento sua paisagem própria não têm relação explícita com as condições físicas. A escolha desses planos variados decorre de uma vontade especificamente humana. As ideias religiosas, antes da geografia, fizeram com que se decidisse o arranjo das habitações, desde a simples aglomeração até a cidade grande. Geralmente, foi um núcleo religioso que serviu como ponto de concentração, e, muitas vezes, prescrições rituais determinaram o modo de agrupamento das habitações. A tese defendida por Deffontaines indica como a religião é predominante na escolha dos locais de povoamento. Assim, a divindade foi

cronologicamente o primeiro habitante fixo, o primeiro a possuir uma edificação; muitas fundações de agrupamentos começaram pelo templo, e, desde a Antiguidade, os homens fizeram com que este desempenhasse o papel de primeiro ocupante. Nessa perspectiva, a religião lhes interessa porque as descrições assinalam o habitar, o lugar de culto e outras formas religiosas na paisagem.

(c) Max Sorre

Os trabalhos que abordam a dimensão geográfica das atividades religiosas são, muitas vezes, apaixonantes. Os estudos de Max Sorre inscrevem-se nos que dominam o final da primeira metade do século XX. O tema religião e geografia religiosa, abordado em *Les fondements de la géographie humaine* (1954), assinala a religião como fator de união e de posição na sociedade, indicando-a como elemento criativo *d'un genre de vie*. Os geógrafos devem considerá-la com relevância, assim como fazem com as determinações físicas e econômicas. A negligência com o tema será prejudicial à geografia. A especificidade da abordagem de Max Sorre, à luz do paradigma da época, reside no argumento de que a atitude religiosa de um grupo social reflete a natureza da crença e motivação de devoção que representam o coletivo. As manifestações da consciência individual não são consideradas aqui, pois refletem as tendências, as necessidades e os interesses psicológicos e materiais; indicam o grau de abertura ou isolamento do grupo na vida em sociedade.

Em *Rencontres de la géographie et de la sociologie* (1957), o autor introduz elementos novos ao tema: a noção de espaço religioso e o campo das atividades religiosas. O conceito de espaço religioso utiliza as noções de área-extensão dos grupos religiosos no espaço terrestre. Entretanto, a análise dessas divisões territoriais não alicerça a interpretação da gestão administrativa, nem a dimensão simbólica da comunicação do devoto com seu Deus. Ao abordar o campo das atividades religiosas, Sorre indica dois caminhos de análise: a interpretação como atividade de antecedência e como atividade de consequência. Na primeira, o fato religioso ocorre desde os primórdios da humanidade e possui influência na cultura do grupo; na segunda, as atividades humanas religiosas se explicam como produto da ocorrência do fato religioso no espaço. O simbolismo das formas espaciais e suas práticas religiosas vivenciadas não eram considerados nas interpretações.

(d) David Sopher

Em *Geography of religion*, publicado em 1967, esse autor indica como objeto de estudo geográfico os sistemas religiosos organizados e o comportamento religioso moldado e institucionalizado. Ao definir a religião como um sistema de fé e de culto de determinado grupo social, classifica os estudos em quatro temas geográficos: a) o significado do cenário ambiental para a evolução de sistemas religiosos; b) as inúmeras maneiras pelas quais os sistemas religiosos condicionam e/ou modificam

o seu comportamento; c) as diferentes formas de ocupação pelas quais os sistemas religiosos se organizam "no espaço"; e d) a distribuição geográfica das religiões e expressão visível da interação entre sistemas religiosos e espaço. O rico inventário dos padrões de comportamento religioso documentado e o registro amplo e complexo dos sistemas religiosos realizados por Sopher na obra em tela nos permitem afirmar ser esse livro um "manual de estudos da religião" na geografia. A transformação religiosa da paisagem focalizada em diferentes sistemas religiosos, relatada no capítulo três, é o ponto alto de sua contribuição. A experiência religiosa pessoal, considerada por muitos cientistas o núcleo da religião, não deve ser motivo de interesse dos geógrafos, no pensar de Sopher (1967). Ele acrescenta que o conteúdo teológico e filosófico das religiões não pode, sozinho, fornecer base adequada à análise geográfica. O tema religião como fator modelador de atitudes, com relação à dinâmica econômica e política, ocupa um lugar modesto na suas obra e é mencionado apenas por Deffontaines (1948).

A tradição da geografia nos estudos sobre religião confrontados nos quatro autores selecionados aponta duas etapas. A primeira é tradicional e bem demarcada, da década de 1940 a 1970, caracterizada por estudos de realidade religiosa sem abordar os símbolos e as representações do sagrado no espaço. A segunda é mais contemporânea, de 1970 aos novos dias, influenciada pela abordagem humanista, com ênfase, sobretudo, na vivên-

cia e nas trocas simbólicas que se realizam no lugar sagrado. Assim, a motivação de fé dos atores e suas marcas no espaço sagrado representam a demarcação do sagrado e do profano – parte fundamental que faltava nos estudos tradicionais.

A partir da década de 1980, a geografia da religião se desenvolve, haja vista os estudos de Tanaka (1981), Bonnemaison (1981), Sopher (1984) e Rinschede (1985), entre outros. A experiência da fé na pesquisa geográfica produzida na década de 1990 enfatiza a perspectiva cultural na qual são ressaltados dois pontos centrais: o sagrado e o profano. Examina-se agora como a vivência de ver e sentir o sagrado relaciona-se com a sociedade e o espaço.

Análise da dimensão política: repensando a prática territorial da religião

Nesta seção, consideramos, de um lado, como a Igreja Católica modifica seus territórios – dioceses – simultaneamente aos processos de cristianização, para adaptá-los aos novos momentos; e, de outro, por intermédio de três exemplos, práticas territoriais de instituições religiosas.

A característica essencial do território religioso, notadamente no Brasil, é de dinâmica espacial. A ação da Igreja responde aos movimentos demográficos, sociais e econômicos, por meio de adaptações lentas ou bruscas, desejadas ou impostas. A crença, a

identidade e o contexto geográfico participam ativamente da definição e da redefinição do território.

A organização territorial da Igreja Católica, hoje, pode ser entendida por sua estrutura administrativa. A definição precisa e a ideia de delimitação e de apropriação remetem ao conceito de território. A Igreja Católica Romana vem mantendo uma unidade político-espacial na qual a gestão religiosa é exercida por um profissional religioso especializado. Territórios religiosos são espaços qualitativamente fortes, constituídos por fixos e fluxos, possuindo funções e formas espaciais que constituem os meios por intermédio dos quais o território realiza efetivamente os papéis a ele atribuídos pelo agente social que o criou e controla (Rosendahl, 2003). Na religião católica, os templos, os cemitérios, os pequenos oratórios à beira da estrada, os caminhos percorridos pelos peregrinos são vivenciados e reconhecidos como tal. As normas, regras e penalidades enquadram os limites invisíveis que efetivamente delimitam o território e, ao mesmo tempo, tornam mais efetivo seu conteúdo, que envolve não apenas as restrições eclesiásticas diretamente, mas também devotos, profissionais especializados e instituições religiosas subordinadas hierarquicamente ao poder local, regional, nacional e mundial.

O território religioso, entendido como reflexo de espaço vivido no cotidiano da fé, contribui para fortalecer as relações e os fluxos que se instauram pouco a pouco no espaço e que dão origem a uma

identidade religiosa e a um sentimento de pertencimento ao grupo religioso envolvido. As construções identitárias são reformuladas ou reconstruídas sobre os territórios. Vê-se, portanto, que território e identidade estão indiscutivelmente ligados. Lembremos que o território favorece o exercício da fé e da identidade religiosa do devoto. A religião só se mantém se sua territorialidade for preservada.

> Já a territorialidade religiosa interpretada na abordagem da geografia cultural significa o conjunto de práticas desenvolvidas por instituições ou grupos religiosos, no sentido de controlar pessoas e objetos em certo território religioso. É uma ação para manter a existência, legitimar a fé e sua reprodução ao longo da geografia e da história da Igreja Católica no Brasil (Rosendahl, 2012, p. 181).

As relações da Igreja Católica com o território brasileiro estão na origem da divisão territorial do país. A paróquia, unidade de base da diocese, modifica-se lentamente há vários séculos, apresentando maior rapidez na metade do século XX. Se o Estado intervém na dinâmica territorial, a Igreja Católica também o faz à sua maneira no campo da ação que é legitimamente seu. O território religioso se modifica para melhor corresponder à afirmação do poder: os sucessivos

rearranjos territoriais que ela constrói, rompendo com vários séculos de permanência efetiva, podem responder a duas funções principais, uma de ordem religiosa e outra de ordem política (Rosendahl, 2001). Os ensinamentos a serem tirados dessa reorganização do território religioso constituem uma tomada de consciência coletiva de que os fatos religiosos, componentes importantes da cultura, devem ser reconsiderados como objetos de estudo na geografia.

No Brasil, os estudos empíricos ressaltam a estrutura espacial das unidades administrativas da Igreja entre o início da colonização portuguesa (1551), com a primeira diocese, e a década de 1930. A constituição dos territórios diocesanos católicos, no Brasil, foi caracterizada por uma profunda desigualdade espaço-temporal. Dois grandes períodos podem ser identificados: de 1551 a 1854 e de 1890 a 1930. O exemplo procura descrever e interpretar o processo de difusão espacial adotado pela instituição, apoiada inicialmente em dois focos originais independentes: Salvador, cuja diocese data de 1551, criada diretamente por Roma; e São Luiz, criada em 1677, por desmembramento da diocese de Lisboa. Ambas estão situadas na região Nordeste e são independentes entre si.

As primeiras dioceses foram localizadas no litoral, reproduzindo o processo de ocupação colonial, como são os exemplos de Salvador, Rio de Janeiro, Recife-Olinda, São Luiz e Belém. Ressalta-se a estratégia territorial da Igreja Católica na escolha de

localização de suas dioceses. Até o final do século XVIII, esses centros representavam pontos de controle do litoral, locais de troca e pontos de entrada e conquista do interior do país. Quatro unidades são criadas por desmembramento da diocese do Rio de Janeiro: as dioceses de São Paulo (São Paulo) e de Mariana (Minas Gerais) e as prelazias de Goiás (Goiás) e Cuiabá (Mato Grosso).

A difusão espacial por saltos, e não por contiguidade, qualifica esse período. Os exemplos são bastante ilustrativos. A partir de Salvador, criam-se, mais de 120 anos depois, a diocese de Recife-Olinda, em Pernambuco, e a do Rio de Janeiro, localizada a longa distância de Salvador. A mesma característica poderia ser citada em relação a Rio de Janeiro, Recife-Olinda e São Luiz, que deram origem, por desmembramento, às dioceses de Porto Alegre (1848), Fortaleza (1854) e Belém (1719).

O segundo período, que vai de 1890 a 1930, possibilitou a existência de uma Igreja e de um Estado livres das influências mútuas. A substituição do regime político de Império para República, em 1889, favorece o propósito da ruptura e representa uma nova ação político-religiosa. A liberdade e a igualdade entre diferentes cultos estão no Decreto 119-A de 7 de janeiro de 1890. Tal liberdade, garantida pela República, é estendida às igrejas cristãs, ao judaísmo e ao budismo.

O processo de criação de dioceses é acelerado a partir de 1890, com a separação entre Igreja e Estado. A expansão territorial

e a missa evangelizadora, em outro contexto histórico, refletem a estratégia político-religiosa implantada com objetivo central de materializar o poder religioso da Igreja Católica como hegemônico. Entre 1890 e 1930, 68 dioceses e prelazias foram criadas, gerando uma densidade maior de centros diocesanos. A análise da localização dessas dioceses ressalta também a concentração espacial dos novos territórios religiosos. Nesse período, 45 das 68 dioceses e prelazias criadas estavam situadas nas regiões Sudeste e Nordeste. O poder religioso estava representado com maior intensidade nas regiões mais povoadas e com maior importância econômica no país. As lógicas dessas criações estão desmembradas, assim como a lógica da não criação de territórios religiosos em outras cidades e regiões do país.

A interpretação das estratégias territoriais político-religiosas pode ocorrer em diferentes contextos étnicos, ora em coexistência tolerável, ora em confronto e/ou expulsão de uma das etnias envolvidas. Os exemplos são múltiplos: a) a herança cultural africana com marca e matriz da Irmandade da Boa Morte, em Cachoeira, na Bahia; b) a liberdade religiosa permitida em Auschwitz, Polônia, como reforço do catolicismo no lugar da memória judaica; e c) a liberdade religiosa vetada ou permitida em Cingapura como meio de obter outros fins políticos e/ou econômicos.

A história brasileira tem registrado um vasto saber sobre a cultura africana em nosso país. O patrimônio simbólico do negro brasi-

leiro, na interpretação de Sodré, "afirmou-se aqui como território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação" (1988, p. 50). A memória cultural da África deixou para os

> membros de uma civilização desprovida de território físico a possibilidade de reterritorializar na diáspora por meio de um patrimônio simbólico consubstanciado no saber vinculado ao culto dos mortos, à instituição das festas, das dramatizações dançadas e das formas musicais (Sodré, 1988, p. 50).

A representação das festas, conjunto mítico-religioso de bens simbólicos em que se assenta nos territórios a existência africana, pode ocorrer com variações no Brasil, associadas, em alguns casos, por estratégias "mítico-políticas das cisões entre os grupos" (Sodré, 1988, p. 53). Entretanto, vale insistir que a abordagem geográfica é padrão dominante e resultante dos sucessivos conflitos e perseguições políticas ocorridos, com trocas dramáticas no processo de aculturação. Assim, reconhecem-se diferentes festas e suas territorialidades religiosas afrodescendentes, materializados nas procissões, em espaços públicos, com tolerância e harmonia do poder político.

Ao analisar o território mítico-religioso da Irmandade da Boa Morte, em Cachoeira, na Bahia, como organização social política,

Corrêa (2004) distingue "duas territorialidades de distintas práticas culturais". A autora ressalta a territorialidade aparente, operada por meio da prática do catolicismo brasileiro, e a territorialidade subjacente da prática do candomblé, que "fortalece o elo entre as componentes da Irmandade", reforçando a identidade afro-brasileira no lugar e, consequentemente, no sentido de pertencimento da comunidade religiosa. A reterritorialização político-social e religiosa de distintas etnias que vivem no Brasil – e a primeira concretização histórica dessa matriz cultural é o candomblé da Casa Branca, na Barroquinha, em Salvador (Bahia) – oferece um amplo estudo das diferenças étnicas na diversidade das "nações" na diáspora, suscitando uma forte diferenciação político-cultural.

A liberdade religiosa pode ser vetada ou permitida como estratégia política em sociedades que possuem hegemonia religiosa. O exemplo relacionado é a tentativa de catolização de Auschwitz, a partir de 1970. Charlesworth (1994) analisa um "lugar memória" representado por um memorial que, de acordo com as ações políticas do Estado, gera diferentes interpretações político-religiosas. Trata-se do memorial localizado em Auschwitz, na Polônia, próximo a Cracóvia, um dos "campos da morte" do terror nazista.

Charlesworth (1994) analisa o significado espacial, para os judeus poloneses e para a comunidade internacional, como símbolo de quatro milhões de pessoas mortas naquele lugar durante a Segunda Grande Guerra. Auschwitz como símbolo da "vitimização

geopolítica da Polônia", isto é, lugar de martírio de prisioneiros poloneses judeus, não judeus, católicos e contrários ao regime nazista. A memorização de Auschwitz, em termo de ideologia soviético-comunista, garantiu o reconhecimento nacionalista da Polônia até o fim dos anos 1960. O processo de catolicização emerge em um ponto crucial das relações Igreja-Estado, culminando no período de renovação espiritual ocorrido nas celebrações de mil anos de cristianismo na Polônia, em 1966. "O sentido de identidade católica dos poloneses foi profundamente fortalecido", como anota Charlesworth. Ao lado dessa estratégia religiosa, a Igreja usou a oportunidade política da queda de Gomulka, líder comunista já desacreditado, para celebrar as relações que ligavam a fé católica à autodeterminação e à cultura nacional polonesa. Demolia-se um símbolo de opressão comunista, e, ao mesmo tempo, promovia-se uma desjudaização de Auschwitz, afirmando-se uma "limitada e controlada expressão do sentimento nacional polonês".

A identidade polaca é reforçada nesse contexto, primeiro com a beatificação, em 1971, de frei Maximiliano Maria Kolbe, e depois com a construção de uma igreja católica no local que fora sede do comando alemão nazista. Frei Kolbe, religioso e líder carismático, foi assassinado em Auschwitz num episódio político-religioso durante a Segunda Guerra. Kolbe foi fundador do Santuário Mariano de Niepokalanów, de forte fluxo de peregrinos poloneses, em 8 de dezembro de 1927. Foi também criador

da Milícia da Imaculada Conceição, em 1930, de difusão mundial. No Brasil, a presença dos padres da milícia fundada por frei Kolbe ocorre no Santuário Nossa Senhora das Candeias – Candeias, Bahia. A canonização do santo polonês, conhecido também como Mártir dos Alemães, é feita em 1982 por João Paulo II, papa polonês – Karol Wojtyla – que, como arcebispo de Cracóvia, em cuja diocese estava em Auschwitz, proclamava, nos anos de 1970, a necessidade de enfatizar Auschwitz como símbolo do martírio do catolicismo polonês. Auschwitz catolicizado representa a Polônia católica, em detrimento do martírio de judeus nesse campo de concentração.

A dimensão política da religião deve ser interpretada também nas sociedades em que há pluralidade religiosa. Os estudos apontam tensões associadas à gestão religiosa desses territórios. (Kong, 1993, p. 33) interpreta as conexões entre Estado e religião em Cingapura. A autora considera, em primeiro lugar, as condições do Estado sobre religião e espaço religioso e, em seguida, o papel que o Estado desempenha influenciando o espaço religioso. Por fim, avalia as respostas dos grupos religiosos às restrições impostas pelo Estado.

O exemplo de Cingapura é original tanto pelo elevado grau de heterogeneidade cultural – budista, cristãos, mulçumanos, taoísta e outros – como por sua qualificação de Estado secular, no qual “nenhuma religião é identificada como religião oficial do Estado” (Kong, 1993, p. 33). Igualdade de tratamento e liberdade de realização de cultos endos-

sam a coexistência com tolerância religiosa e harmonia no país. A autora argumenta que o Estado, ao ser liberal em termos de religião, procura atuar na construção e na localização dos templos. A estratégia territorial de estabelecer as bases ideológicas na vida moderno-econômica, notadamente por se tratar de um "Tigre Asiático", permite o enquadramento da população; exerce-se uma hegemonia ideológica. Em outras palavras, o uso simbólico de edifícios religiosos torna-se um meio de exercer tal hegemonia, porque eles desempenham um conjunto de ideias e valores do Estado.

A ação político-religiosa do Estado, na interpretação da autora, utiliza-se do sagrado para "engendrar lealdade e confiança em caráter secular" (Kong, 1993, p. 29). O Estado, ao controlar a realização das cerimônias religiosas e procissões nos espaços públicos e autorizar seus dias, horários e itinerários, procura definir e acompanhar o papel da religião no cotidiano do povo. A ação do Estado por meio dessa hegemonia ideológica, em Cingapura, visa a interesses econômicos e políticos. Cingapura é um pequeno Estado, um dos mais importantes "centros asiáticos". A territorialidade religiosa tem, nesse exemplo, interpretação na dimensão política e econômica do sagrado no espaço.

O recrudescimento religioso aliado a estratégias políticas tem sido interpretado por geógrafos. Rosendahl (2003) vem interpretando a cultura, a identidade, a comunidade e o lugar, enfatizando a criação de formas simbólicas sagradas e sacralizadas.

Análise da dimensão do lugar: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do *ser-no-mundo*

Nesta seção, enfatiza-se a experiência espiritual do lugar. A compreensão singular da experiência do lugar é marcada por momentos de transcendência, os quais, a cada tempo sagrado, expressam a ordem divina. A religião imprime uma marca na paisagem por meio da cultura. A prática religiosa – a ida ao santuário, a atividade religiosa, o comportamento dos crentes envolvendo as interações espaciais – representa uma das diversas maneiras pelas quais a religião age sobre pessoas e lugares. Espaço e lugar sagrados são os dois temas desta seção.

Os lugares simbólicos são criados pela ocupação humana dos espaços e pelo uso de símbolos para transformar aquele espaço em lugar (Norton, 2000). Tenta-se refletir de modo mais geral sobre o conceito de lugar no sentido de pertencimento, numa tentativa de esclarecer as maneiras como são construídas as identidades dos lugares e de pessoas, como indivíduos e membros de grupos, levando-se em conta que há uma relação recíproca entre essas identidades (Rosendahl, 2005).

A preocupação atual dos geógrafos é, basicamente, os lugares como locais de conflitos políticos e simbólicos. Tuan (1980) define o lugar como uma unidade no espaço organizada mental e materialmente para satisfazer as necessidades biossociais

básicas, reais ou percebidas, de um povo e suas aspirações estético-políticas superiores. Comungando com as ideias de Tuan (1980) e Norton (2000), a reflexão a respeito do conceito de lugar na geografia cultural inclui seis pontos:

1. sua criação é um ato social. Os lugares diferem porque as pessoas os fizeram assim;

2. são entidades autorreprodutivas. As pessoas aprendem e fornecem modelos alimentando determinadas crenças e atitudes;

3. a cultura regional não existe separadamente das pessoas que a refazem enquanto vivem;

4. em uma economia capitalista mundial, lugares não são unidades autônomas, possuindo controle independentemente do destino de seus residentes;

5. lugares não são simplesmente os resultados não intencionais de processos econômicos, sociais e políticos,

6. locais são potenciais fontes de conflito.

Essas posições teóricas norteiam a pesquisa geográfica recente sobre a construção e a manutenção do lugar sagrado (Kong, 1990, 2001; Park, 1994; Rosendahl, 2003, 2005).

O conceito de lugar sagrado identifica-se com o significado cultural do indivíduo

ou grupo social religioso. A comunidade religiosa vivencia o lugar à sua maneira, de forma a construir um ponto fixo em que reencontram suas lembranças (Rosendahl, 2001, 2005). A experiência da fé, em termos geográficos, deve ser explorada no lugar em que ela ocorre. Esse lugar está impregnado de simbolismo e não foi meramente descoberto, fundado ou construído, mas reivindicado, possuído e operado por uma comunidade religiosa, conforme apontam Sopher (1984), Kong (1990), Park (1994) e Rosendahl (2003, 2005). Os lugares sagrados são também fornecedores de regras e significados com que os grupos envolvidos encontram sentido para suas práticas religiosas. As atividades religiosas e seus valores simbólicos estão fortemente relacionados aos lugares sagrados da hierópolis. A organização espacial obedece à lógica do sagrado. Rosendahl (1996, 2001, 2005) reconhece as forças simbólicas responsáveis pela manutenção e pela construção do espaço sagrado. A geografia define o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, transportando-o para um lugar distinto daquele no qual transcorre seu cotidiano. É possível qualificar o *espaço sagrado* – caracterizado por sua sacralidade máxima, expressa por uma materialidade à qual se atribui grande valor simbólico – e o *espaço profano* em torno do *espaço sagrado*, caracterizado pela existência de elementos que não possuem sacralidade.

O sagrado irrompe em determinados espaços como revelação hierofânica, transformando-os qualitativamente em poderosos

"centros de mundo significados", separados do espaço comum, do cotidiano profano (Eliade, 1991). O espaço é ritualmente construído. O real valor de muitos estudos geográficos da religião está em interpretar a lógica do sagrado no espaço, particularmente como ele se transforma ao longo do tempo, pois os diversos locais religiosos, em diferentes religiões e culturas, possuem reconhecidamente uma localização real. Procurando organizar uma classificação que assimilasse essas características, sugerimos uma tipologia do espaço sagrado segundo sua localização. É possível reconhecer três níveis: o *fixo*, o *não fixo* ou *móvel* e o *imaginalis*. As cidades-santuário envolvem espaço e tempo, fixos – os lugares sagrados – e fluxos – a peregrinação. Trata-se de uma demonstração de fé comum no catolicismo, como em Roma e Lourdes; Meca, por sua vez, é a principal hierópolis da peregrinação islâmica; Benares e Mandala são centros sagrados de hindus e de budistas, respectivamente; Lhasa representa o lugar sagrado do lamaísmo; e Quioto é a cidade sagrada para os devotos do xintoísmo.

O espaço sagrado, não associado necessariamente a uma territorialidade definida, pode ser classificado como espaço sagrado não fixo. Park (1994) analisa a ideia de espaço sagrado móvel e explora a ideia da Torá. Os judeus mantiveram seu espaço sagrado móvel durante o tempo do exílio e só o substituíram por um território real recentemente. Para o povo de Israel, a Torá assumia a função de reunir terra, povo e Deus. Os estudos consideram a Torá um

espaço sagrado móvel e a indicam como substituto símbolo da perda da identidade política e o exílio verificado durante longo período.

A mobilidade do espaço sagrado no catolicismo popular brasileiro pode ser exemplificada nas Festas de São Benedito, em Jaraguá, no estado de Goiás. A festa religiosa é a mescla de elementos da Igreja Católica e das tradições populares da cultura local. Na festa, verifica-se o "circuito sagrado". Inicialmente, a casa do festeiro recebe o sagrado, numa comunicação individual entre este e o homem. A imagem do santo – símbolo de poder – é levada em procissão para o altar construído na residência do festeiro e ali permanece durante a festa. O segundo momento forte verifica-se no final da festa, quando ocorre a saída do sagrado, em procissão, da residência do festeiro de volta à igreja, onde permanecerá até a próxima festa, quando se dará a saída da igreja à casa do próximo festeiro.

A noção de espaço sagrado vinculado à perspectiva humanística da geografia focaliza a familiaridade com o lugar e a experiência compartilhada. O processo de autoidentidade, assim como o contato repetido no espaço, fornece outro exemplo de tipologia de localização de espaços sagrados. Kong (2001) relata o círculo sagrado de Wiccan, cuja comunidade representa um sub-ramo do paganismo associado à feitiçaria. Para o grupo, os monumentos pré-históricos como Stonehenge e Avebury têm energias, poderes e uma qualidade *numinosa* que os distingue

do espaço comum. A concepção de lugar sagrado reside no *mundo imaginalis*. Uma vez escolhida a localização, é criado o círculo sagrado, que terá seu tamanho determinado pelo número de participantes; as fronteiras são definidas pela imaginação dos adeptos e não por sacerdotes. Mesmo que não haja um espaço disponível, um feiticeiro pode construir um círculo em sua mente. Outros exemplos tentam captar a "essência espiritual" e a qualidade poética de lugares religiosos, numa constante aprendizagem de vida e conhecimento. A interpretação do homem, relacionando-o com o mundo à sua volta, à ideia de que existem mais objetos e coisas do que sua aparência superficial – de que existe uma profundidade de sentido – também foi desenvolvida para se refletir sobre a essência das coisas. Crang (1988) e outros reforçam a tese de que os lugares não são somente uma série de dados acumulados, mas envolvem também intenções humanas.

O sagrado em sua dimensão espacial apresenta várias outras questões interessantes relacionadas às formas e funções. A pesquisa empírica a respeito da manifestação da fé no espaço sagrado vem demonstrando que há uma pluralidade de espaços sagrados numa mesma hierópolis, os quais podem também ser de dois tipos: no primeiro, os espaços sagrados possuem elementos simbólicos da mesma religião do santuário; o segundo inclui formas espaciais e rituais simbólicos diferentes da religião predominante no centro religioso (Rosendahl, 1999).

No primeiro tipo, os espaços sagrados imprimem na paisagem formas espaciais duplas, com dois espaços sagrados: o espaço sagrado primário e o espaço sagrado secundário. O primeiro contém o *locus* da hierofania, e o segundo tem sua existência decorrente da hierofania original. A localização geográfica permanece fixa ao longo do tempo. A literatura fornece exemplos de hierópolis em que o crescimento contínuo de peregrinos exige expansão física do santuário. Na maioria dos casos, ocorre a construção arquitetônica de catedrais ou templos amplos com a função de atender a uma demanda surgida no centro religioso. A Basílica de Nossa Senhora Aparecida, no estado de São Paulo, a Catedral de Luján, na Argentina, e a Basílica de Lisieux, na França, são exemplos pesquisados (Rosendahl, 1999).

A filiação religiosa pluralista no consumo de bens simbólicos, em espaços sagrados de diferentes sistemas religiosos, permite a coexistência, na paisagem religiosa, de dois ou mais espaços consagrados. O exemplo ocorre especialmente no tempo sagrado da festa de 15 de agosto, na Igreja da Real Irmandade Imperial do Outeiro de Nossa Senhora da Glória, na cidade do Rio de Janeiro. No alto da colina, está o espaço sagrado do catolicismo, com suas atividades e práticas religiosas dentro da igreja. Nas alamedas de acesso e próximo às escadarias na parte alta da colina, os devotos do candomblé recriam seus espaços sagrados, pois esse tempo sagrado é festejado por ambos os grupos.

A variação no espaço-tempo do fluxo de peregrinos e a maior ou menor intensidade dos fluxos qualificam a força propulsora do sagrado no lugar. O fenômeno da peregrinação fornece uma variedade nas escalas locais, regionais e internacionais. A pesquisa empírica vem demonstrando ser possível classificar a hierópolis quanto ao tipo de localização e à gênese de cada tipo. Rosendahl (1996, 2003) aponta cinco tipos diferentes de localização: em núcleos rurais; em pequenas cidades da área rural; entre centros metropolitanos; na metrópole; e nas periferias metropolitanas. No que concerne à gênese do lugar sagrado, o tempo de criação está fortemente ligado à conjuntura política do período de criação. Existem santuários há 2.300 anos, aproximadamente, como o do Vale do Ohio, vinculado à antiga cultura pagã, e existem aqueles que aparecem em pleno século XX, como o de Santuário de Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão, em Quixadá (CE), no ano de 1996. A denominação, numa classificação em três grandes grupos, é: santuários antigos, recentes e muito recentes. A espacialidade dos santuários católicos brasileiros a partir do século XVI foi relacionada por Rosendahl (1994).

Os exemplos são múltiplos, e já há bastantes relatos em estudos anteriores. Hoje, o interesse e a demanda por práticas religiosas crescem favorecendo a oferta plural de orientação religiosa.

Comungamos com geógrafos como Fickeler (1947), Deffontaines (1948), Sorre (1957), Sopher (1967) e Claval (1992), que admitem que a religião pode ser de fundamental importância para a interpretação das diversas configurações espaciais. O sagrado, como manifestação cultural, afirma-se no lugar, no espaço, no território, na paisagem e na região. Ocorre no tempo cotidiano e no tempo sagrado (Rosendahl, 2003).

Em suma, este texto fez uma retrospectiva dos estudos sobre dimensão política do lugar, ratificando as bases teóricas de território – territorialidade religiosa e espaço – como lugar sagrado e fornecendo, nos exemplos selecionados, novos temas, mais pertinentes, atraentes e iluminados. Oxalá o interesse se estenda para além das pessoas e seus sistemas de crenças.

Referências

BONNEMAISON, J. "Voyage autour du territoire". *L'Espace Géographique*, Paris, v. 10, n. 4, pp. 249-62, Paris, 1981.

BÜTTNER, M. et al. "Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie". *Geographia Religionum.* Berlim: Dietrich Reimer Verlag, v. 1, pp. 15-122, 1985.

——. "Kasche and Kant. On the physicotheological approach to the geography of religion". *Science and Religion*, pp. 113-25, 1991.

CHARLESWORTH, A. "Contesting places of memory: the case of Auschwitz". *Environment and Planning D: Society and space*, v. 12, n. 5, pp. 579-93, 1994.

CLAVAL, P. "Le thème de la religion dans les études géographiques". *Géographie et Cultures*, n. 2, pp. 85-111, Paris, 1992.

——. *A geografia cultural.* Florianópolis: Editora UFSC, 1999.

CORRÊA, A. M. *Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global* (tese). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

CRANG, M. "Humanisms, science and spirituality – place or space?". *Cultural Geography (Routledge Contemporary Human Geography).* 1. ed. Londres: Routledge, 1988, pp. 104-19.

DEFFONTAINES, P. *Géographie et religions.* Paris: Gallimard, 1948. (Collection Géographie Humaine, n. 21.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.* São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FICKELER, P. "Questões fundamentais na geografia da religião". *Espaço e Cultura*, n. 7, pp. 7-35, Rio de Janeiro, jan.-jun. 1999.

KONG, L. "Geography and religion: trends and prospects". *Progress in Human Geography*, v. 14, n. 3, pp. 355-71, Londres, 1990.

——. "Ideological hegemony and the political symbolism of religious buildings in Singapore". *Environment and Planning D: Society and Space*, v. 11, n. 1, pp. 23-45, 1993.

——. "Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity". *Progress in Human Geography*, v. 25, n. 3, pp. 211-33, Londres, 2001.

NORTON, W. *Cultural geography: themes, concepts, analyses*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

PARK, C. "Religion and geography". In HINNELLES, J. (org.). *Routledge companion to the study of religion*. Londres: Routledge, 1994.

RINSCHEDE, G. "Das Pilgerzentrum Lourdes". *Geographia Religionum*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1985, v. 1, pp. 195-257.

ROSENDAHL, Z. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Universidade de São Paulo, 1994.

——. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996. 92 p.

——. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 118 p.

——. "Villes sanctuaires et catholicisme populaire brésilien: un essai de typologie". *Geographie et Cultures*, n. 39, pp. 85-96, 2001.

——. "Espaço, cultura e religião: dimensões de análise". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, pp. 187-226.

——. "Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião". In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, pp. 191-226.

——. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. 196 p.

——. "Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações

entre espaço e religião". In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Espaço e cultura: pluralidade temática.* 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008, pp. 47-77.

SODRÉ, M. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira.* Petrópolis: Vozes, 1988.

SOPHER, D. E. *Geography of religions.* Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

——. "Geography and religions". *Progress in Human Geography*, v. 5, n. 5, pp. 511-24, Londres, 1984.

SORRE, M. "Les fondements de la géographie humaine". *Les fondements techniques.* Paris: Librairie Armand Colin, 1954, v. 1, t. 2.

——. *Rencontres de la géographie et de la sociologie.* Paris: Marcel Rivière, 1957.

TANAKA, H. "The evolution of a pilgrimage as a spatial-symbolic system". *The Canadian Geographer*, v. 25, n. 2, pp. 240-51, Toronto, 1981.

TUAN, Y.-F. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente.* São Paulo: Difel, 1980.

Lugares sagrados e sacralizados: as múltiplas faces do simbolismo[1]

Este texto amplia tanto o conteúdo conceitual quanto o conteúdo empírico do lugar sagrado e lugar sacralizado, mediante descrições das maneiras como o devoto utiliza o lugar para estruturar seu pertencimento, sua identidade e também descrições das qualidades simbólicas do lugar. Parte dessa reflexão se fundamenta nas últimas pesquisas que enfatizaram os aspectos visíveis e simbólicos dos lugares em sua contínua construção cultural, apresentação e interpretação do lugar e do espaço (Tanaka, 1981; Sopher, 1984; Rinschede, 1985; Kong, 1990) e outros geógrafos citados ao longo do texto. Do ponto de vista conceitual, existem raízes especialmente no humanismo, e, em sua maior parte, este texto está baseado nos interesses dessa corrente sobre o lugar e a sua experiência humana na nova geografia cultural na década de 1970 (Tuan, 1978, 1980; Norton, 2000).

Os conceitos em discussão neste texto introduzem mais uma possibilidade de pensar

---

[1] Versão revisada e atualizada de palestra em mesa-redonda no VII Encontro Nacional da Anpege, 2007, Niterói.

o sagrado e o profano na ciência geográfica. O elo entre a geografia e a religião fornece rico material para reflexão. A natureza da geografia da religião consolida-se na exploração dos conceitos de sagrado e profano. O sagrado, como manifestação cultural, afirma-se no lugar, no espaço, na paisagem e na região. Ocorre no tempo cotidiano e no tempo sagrado (Rosendahl, 1997, 2003).

Os lugares simbólicos são lugares criados pela ocupação humana do espaço e pelo uso de símbolos para transformar aquele espaço em lugar (Norton, 2000). Na realidade, grande parte do interesse por lugar foi elaborada e importada de outras áreas do conhecimento e, frequentemente, além dos vários sentidos humanistas, focalizando lugares como locais de lutas pelo poder, de deslocamentos e de contestação. Comungando com a proposta de Norton, a reflexão do conceito de lugar na geografia cultural inclui seis pontos:

1. a criação de lugares é um ato social; os lugares diferem porque as pessoas os fizeram assim;

2. os lugares são entidades autorreprodutoras, porque são contextos nos quais as pessoas aprendem e fornecem modelos de papel para socialização, alimentando determinadas séries de crenças e atitudes;

3. nenhuma cultura regional existe separadamente das pessoas que a refazem enquanto a vivem;

4. em uma economia capitalista mundial, lugares não são unidades autônomas cujos residentes têm controle independente sobre seus destinos;

5. lugares não são simplesmente os resultados não intencionais de processos econômicos, sociais e políticos;

6. lugares são potenciais fontes de conflito.

Assim, a geografia cultural preocupa-se basicamente com lugares como locais de conflitos políticos e simbólicos (Norton, 2000). Contudo, para Entrikin (1991), o lugar é mais bem entendido científica e humanisticamente – isto é, objetivamente como uma localização e subjetivamente em termos de experiência –, uma sugestão que leva à consideração da tensão que prevalece, em muitos lugares, entre aspectos locais e globais. Tuan (1980) define o lugar como uma unidade de espaço organizada mental e materialmente para satisfazer às necessidades biossociais básicas e reais percebidas de um povo e, além disso, suas aspirações estético-políticas superiores. Entender o espaço dessa maneira conduz à consideração das ideias de sentido de espaço, de topofilia e de não lugar, conforme referidas por alguns geógrafos. As pesquisas de Tuan afirmam que uma ligação emocional é criada e mantida por meio da edificação do lugar sagrado. O processo de criação contribui para que lugares e objetos se tornem parte de nossa autoidentidade, assim como o contato

repetido, a familiaridade com o lugar e a experiência compartilhada.

Tenta-se refletir, de modo mais geral, o conceito de lugar no sentido de pertencimento numa tentativa de esclarecer melhor as maneiras como são construídas as identidades de lugares e as identidades de pessoas, como indivíduos e como membros de grupos, levando-se em conta que há uma relação recíproca entre essas identidades. Nesse contexto, existe uma posição teórica que defende a construção da identidade coletiva como determinante de grande parte do conteúdo simbólico dessa construção. A preocupação atual dos geógrafos é a maneira como grupos culturais podem afirmar sua identidade ao lugar, intencionalmente ou não, de modo que este tenha uma identidade simbólica (Norton, 2000).

A religião é uma das principais maneiras de construir identidade simbólica. Há lugares em que a religião tem uma importância crescente, ao passo que, onde há uma crescente secularização da sociedade, a religião no sentido convencional pode sofrer um decréscimo de importância. Quando isso ocorre, outro fator de união, especialmente a religião civil ou o nacionalismo, pode estar substituindo a religião (Rosendahl, 2001, 2003). Nessas duas situações, pode haver uma estrita relação entre religião e identidade simbólica do lugar. Assim, a reflexão deste texto será dividida em dois pontos: lugar sagrado e lugar sacralizado.

O conceito de lugar sagrado identifica--se com o significado cultural do indivíduo ou grupo social religioso. Cada comunidade religiosa vivencia o lugar a sua maneira, de forma a constituir um ponto fixo em que reencontra suas lembranças. As diferentes análises geográficas sobre o lugar religioso enfatizam a vivência e a identidade religiosa. Cada comunidade religiosa se estabelece no mundo sacralizado onde participa da memória histórica no tempo e no espaço (Rosendahl, 2001, 2003).

Essas posições teóricas nortearam a pesquisa geográfica recente sobre a construção e manutenção do lugar sagrado (Kong, 1990, 2001; Park, 1994). Os diversos locais religiosos em diferentes religiões e culturas possuem reconhecidamente uma localização real. São lugares sagrados fixos, e as formas espaciais são variadas e podem ser encontradas tanto no Vale de Ohio (Wright, 1990), vinculada à antiga cultura pagã, de aproximadamente 2.300 anos, como em pleno século XXI: quer no deserto, como no caso de Meca; quer em sua cidade mundial – Rue du Bac, Paris; quer em Porto das Caixas, Itaboraí (RJ).

O sagrado irrompe em determinados lugares como revelações hierofânicas, transformando-os qualitativamente em poderosos *centros de mundo significativos*, separados do espaço comum, do cotidiano profano (Eliade, 1991). O lugar é ritualmente construído. Podemos

senti-lo como felicidade (Tuan, 1978, 1980) ou por meio de uma variedade de emoções, como o *numinoso* que atinge a profundeza da alma (Otto, 1992), ou como "alquimia ideológica pela qual se opera a transfiguração das relações sociais em relações sobrenaturais, inscritas na natureza das coisas e, portanto, justificadas" (Bourdieu, 1987, p. 33).

A vivência da fé no lugar, em termos geográficos, deve ser analisada em sua dimensão espaço-tempo. No propósito de mostrar as dimensões de espaço e de tempo do lugar simbólico, ressaltamos a vivência da fé no lugar sagrado. Esse lugar está impregnado de simbolismos construídos, reivindicado e operado por uma comunidade religiosa. Os estudos já realizados vêm demonstrando que a dimensão geográfica do lugar não pode ser separada das dimensões política e econômica. A construção e manutenção do lugar sagrado, em algumas vezes resolvida por trocas dramáticas no processo de aculturação, vêm revelando tensões entre as comunidades envolvidas. A análise de tais conflitos em algumas comunidades resultou na conversão, destruição ou geração de novas formulações simbólicas do lugar (Rosendahl, 2001, 2003).

O processo de construção do lugar sagrado envolve esforço e cooperação da comunidade religiosa. É marcante a relação dialética entre a política da comunidade e a construção do lugar sagrado. A comunidade religiosa constrói a Igreja, e esta, na função de comunhão social, sustenta a própria comunidade (Rosendahl, 2003).

Além da classificação anterior, de pertencimento religioso a uma igreja, sinagoga, mesquita ou outros lugares sagrados, é possível reconhecer um comprometimento em lugares que estão se tornando, de maneira evidente, cada vez menos sagrados. Nesses casos, a religião pode ser interpretada de modo mais amplo, e, assim, o nacionalismo e a religião civil podem ser associados, em termos geográficos, à criação de lugares sacralizados. Na maioria dos casos, a sacralidade é enfatizada com o uso de símbolos nacionais ligados a circunstâncias históricas. A religião civil é composta de ritos e símbolos relativos à nação e a seus fundadores: a bandeira, o hino, o herói fundador – e valores socializados – nação, igualdade, classe ou etnia –, articulados em um contexto de alto significado resultante de algum evento importante que tenha ocorrido ou que seja recordado em um determinado espaço. Os lugares sacralizados desempenham um papel importante na construção de identidade nacional e são considerados *loci* de rituais em torno do culto político e das comemorações de mitos e heróis (Rosendahl, 2001, 2003).

É possível também reconhecer os valores simbólicos de terras natais como espaços sacralizados, porque apresentam as raízes de cada indivíduo ou de um grupo social. O *locus* de nascimento e/ou áreas em que foram criados como lugares de sensibilidade, mas isso pode não ocorrer com outros.

O que assume especial interesse para o presente texto é o fato de a religião civil possuir espacialidade e temporalidade sacralizadas.

Símbolos e simbolismo no lugar

Alguns exemplos devem ser relatados: os símbolos ganham maior força e realce quando estão impregnados de afetividade e significação no lugar religioso. A representação simbólica existe em si mesma e se materializa no espaço (Rosendahl, 2003). Ao desvelar significados simbólicos de um lugar, as relações entre poder político e deuses podem assumir as formas mais variadas em diferentes sociedades e culturas. Vejamos, então, dois exemplos importantes a seguir: a) em sociedades de predominância majoritária de um credo, como os católicos em terras polacas; b) em sociedades de pluralidade religiosa, como a religião civil americana.

No primeiro exemplo, vislumbramos a Polônia, país de religião católica que é o reflexo de sua identidade nacional. A formação de um partido político como o Movimento Solidarność e a figura carismática e religiosa de Lech Walesa conferem identidade ao patriotismo polaco e à fé católica. Na cidade-santuário da Virgem Negra de Jasna Góra, em Częstochowa, Polônia, o culto civil à figura do herói nacional Lech Walesa se compara à veneração de um santo. Ele é considerado um mártir da reivindicação de liberdade político-religiosa

do povo. A peregrinação cívica ao Museu Solidarność reforça o poder político do lugar. As medalhas, honrarias e títulos recebidos por Walesa durante a presidência do movimento foram doados e estão em lugar de destaque na Basílica de Jasna Góra.

O ritual de entrega de ex-votos em peregrinação da fé católica à basílica data de 1430 (Pach et al., 1995). Há ex-votos oriundos de combates militares associados a uma prática militar bastante antiga no santuário. Nesse contexto, o sagrado favorece a comunhão do poder militar e do poder político do lugar.

A relação espaço-política-sagrado permite repensar a importância da religião civil e a produção de lugares sacralizados, favorecendo a integração social e a identidade comum a seus devotos. No exemplo de Jasna Góra, os símbolos cívicos da nação e a veneração da Virgem de Częstochowa estão em coexistência pacífica no lugar. Isso ocorre, na maioria das vezes, quando o poder político e o religioso estão em comunhão no mesmo espaço social.

O ícone da Virgem Negra de Jasna Góra resplandece na função religiosa de mãe do povo polaco e, desde o século XVII, acumula a função de rainha da Polônia. A sua imagem possui função religiosa e política em diferentes rituais no santuário: ora materializa o sagrado, ora fortalece o lugar simbólico do universo cívico – o lugar sacralizado pelo poder político.

Dupront (1987), ao estudar a iconografia da arte cristã, alerta que as sacralidades dão ritmo, purificam e trazem a esperança

ao tempo presente no espaço e lugares de culto. Acredita que a imagem constrói um imaginário de verdade e provoca a imaginação dos fiéis até lhes tornar sensíveis a uma presença e fazer dessa presença realidade viva e, portanto, verdadeira. Nesse contexto simbólico, os fiéis reencontram no quadro com a pintura da Virgem a confirmação de um simbolismo do amor à mão religiosa e ao ídolo nacional. O ícone pertence ao imaginário coletivo religioso polonês e se torna símbolo de poder civil e da experiência do sagrado (Rosendahl, 2001, 2003).

Já no segundo exemplo, os conceitos de religião civil e amor à nação nos remetem, primeiramente, ao exemplo norte-americano, não só na identificação da dimensão religiosa do sentimento patriótico, mas também na concepção da América como símbolo de "Liberdade". Há exemplos do ritual de peregrinação com o objetivo primordial de preservação histórica e fortalecimento da identidade anglo-americana sobre a identidade mexicana, imposto quando, em 1905, o Álamo se transformou em santuário cívico. Os mártires da República Texana – como são conhecidos os soldados americanos que morreram em 1836 – associam-se a heróis nacionais e são reverenciados como santos. Esse fortalecimento da identidade anglo-saxônica envolve grupos culturais transformadores de ambientes, por meio da marca de sua cultura, que criam o sentido de lugar. Desse modo, o lugar é carregado de significado que reflete as atitudes, crenças e valores das culturas que o ocupam.

O lugar sacralizado do Álamo exprime-se pelos novos símbolos que representam os americanos mártires. O lugar sagrado se transforma em museu, a sacralidade ocorre nos objetos anglo-americanos e se nega a expor marcas de origem espanhola ou indígena: o estilo barroco espanhol da capela é adulterado e sua forma e função são modificadas (Rosendahl, 2001). No século XX, "assistimos à forte modificação cultural do Álamo em favor dos anglo-americanos, distanciando-se da herança latina do Estado" (Oliver, 1996, p. 3). O ritual de peregrinação cívica em torno de valores da nacionalidade americana adquire novo caráter simbólico do lugar. O idioma, a etnicidade, a identidade nacional e a fé são elementos que podem contribuir para a criação de lugares simbólicos.

Para não concluir...

As reflexões de lugar sagrado e de lugar sacralizado neste texto incluem uma apreciação do lugar e também do tempo em suas relações com a cultura, a identidade e, principalmente, as múltiplas faces da expressão simbólica.

Nos exemplos relatados, os símbolos ganham maior força coletiva no lugar, podendo adquirir uma dimensão transcendente. Na realidade, a religião civil representa um conjunto de crenças, símbolos e cerimônias relativos à nação. Pode ocorrer em socieda-

des com predominância de um determinado credo, como os católicos na Polônia, em que a representação político-religiosa existe em si mesma e se materializa no lugar sagrado da Virgem Negra de Częstochowa. O simbolismo cívico dos valores patriotas poloneses aparece em diferentes lugares sacralizados e referenciados ao Movimento Solidarność e aos ídolos santificados de Lech Walesa e Carol Wojtyla.

O lugar sacralizado na sociedade norte-americana enaltece a cultura anglo-americana sobre outras e leva à criação de uma identidade nacional legitimada pelas instituições dominantes da sociedade. A religião civil, motivada por valores de luta, sacrifício e liberdade, é agora acrescida à necessidade do poder político de impor sua dominação do território conquistado. O lugar é qualitativamente político.

Enfim, o simbolismo se apresenta ora na experiência de desencanto do sagrado, ora na vivência de seu despertar. A vida religiosa exige um lugar sagrado. O ato ritual de sacralização do lugar é uma investidura necessária à religião civil. Em ambas, o sagrado envolve *rearranjos* espaciais que estimulam futuras reflexões geográficas.

Referências

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 1987.

DUPRONT, A. *Du sacré: croisades et pèlegrinages, images et languages.* Paris: Gallimard, 1987.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.* São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ENTRIKIN, J. N. *The betweenness of place: towards a geography of modernity.* Londres: Macmillan, 1991.

KONG, L. "Geography and religion: trends and prospects". *Progress in Human Geography*, v. 14, n. 3, pp. 355-71, Londres, 1990.

——. "Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity". *Progress in Human Geography*, v. 25, n. 2, pp. 211-33, Londres, 2001.

NORTON, W. *Cultural geography: themes, concepts, analyses.* Oxford: Oxford University Press, 2000.

OLIVER, M. "Historical preservation and identity: the Alamo and the production of a consumer landscape". *Antipode*, v. 28, n. 1, pp. 1-23, 1996.

OTTO, R. *O sagrado.* Lisboa: Edições 70, 1992.

PARK, C. C. *Sacred worlds: an introduction to geography and religion.* Londres: Routledge, 1994.

PACH, J. et al. *Jasna Góra: sanctuarie de la mére de Dieu.* Narni-Terni, Itália: Plurigraf, 1995.

RINSCHEDE, G. "Das Pilgerzentrum Lourdes". *Geographia Religionum.* Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1985, v. 1, pp. 195-257.

ROSENDAHL, Z. "O sagrado e o espaço". In CASTRO, I. E. et al. (orgs.). *Explorações geográficas: percursos no fim do século.* 1. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, pp. 119-53.

——. "Espaço, política e religião". In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Religião, identidade e território.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001,

pp. 9-39.

——. "Espaço, cultura e religião: dimensões de análise". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à geografia cultural.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, pp. 187-226.

——. "Lugares sagrados e sacralizados: as múltiplas faces do simbolismo". In VII Encontro Ncional da ANPEGE, Niterói, Rio de Janeiro, 2007.

SOPHER, D. "Geography and religions". *Progress in Human Geography*, v. 5, n. 4, pp. 511-24, Londres, 1984.

TANAKA, H. "The evolution of a pilgrimage as a spatial-symbolic system". *The Canadian Geographer*, v. 25, n. 2, pp. 240-51, Toronto, 1981.

TUAN, Y.-F. "Sacred space. Exploration of an idea". In BUTZER, K. (org.). *Dimension of human geography*. Chicago: Universidade de Chicago, 1978, pp. 615-32.

——. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente.* São Paulo: Difel, 1980.

WRIGHT, G. A. "On the interior attached ditch enclosures of the middle and upper Ohio Valley". *Ethnos,* n. 55, pp. 92-107, 1990.

Religión, bienes simbólicos, mercado y red[1]

El propósito de este artículo es contribuir a la comprensión de la dimensión económica de la religión y su espacialidad a través de las relaciones entre los bienes simbólicos, el mercado y las redes religiosas. La relación entre economía y religión será abordada a partir de las normas, los valores y las reglas religiosas que tienen lugar en un tipo particular de ciudad: la hierápolis y/o ciudad-santuario. Este tipo de ciudad no es de las más numerosas pero, aun así, se encuentra universalmente en todos los continentes desde la aparición de las primeras ciudades. Son ciudades cósmicas, ciudades en que los geógrafos, al interpretar y teorizar, buscan la fuente cultural de la economía, y proponen el uso de términos culturales tales como "símbolo", "imaginario" y "racionalidad", para entender el proceso económico en el lugar religioso (Barnes, 2005).

Dentro de este marco, se desea reconocer la dimensión geográfica del proceso productivo de los bienes simbólicos conec-

---

[1] Traducción: Gustavo Mazzei. Publicado originalmente en el libro *Geografías culturales: aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2011.

tados a lo sagrado. ¿Cómo son producidos los valores? ¿Quiénes son los productores de estos bienes simbólicos? ¿Dónde tiene lugar el proceso de producción simbólica? La intención no es desarrollar algunas ideas relativas al campo simbólico en general de diferentes religiones, sino restringirnos a los bienes simbólicos utilizados en las prácticas religiosas del catolicismo popular brasileño.

Los bienes son expresiones que designam una realidad dotada de algún valor, algunas veces moral, y la mayoría de las veces positivo. El énfasis de nuestro análisis recae sobre el valor y el símbolo de los bienes religiosos, aquí considerados como bienes que expresan la revelación de lo sagrado. Tal revelación constituye el resultado de los procesos de producción simbólica que hacen posible el acto o el acontecimiento en el cual la unificación de las dos partes del símbolo – forma y acontecimiento – puede realizarse. Para el geógrafo, el estudio de la consumación simbólica, es decir, el acto final del proceso de las dos partes del símbolo, simbolizante y simbolizado, ocurre en el espacio y tiempo sagrado (Rosendahl, 2003).

Eugenio Trías (2000) formaliza tres etapas de análisis en el acontecer simbólico. La primera etapa del proceso simbólico se destaca por definir la forma o la figura material que será receptora del acontecer simbólico, pues la *forma simbólica* es la condición fundamental en el proceso para que tengan lugar las etapas seguientes. En una segunda etapa, el *acontecimiento simbólico* exige el recorte espacio-temporal religioso: el es-

pacio sagrado delimitado o demarcado en el templo posee las condiciones que favorecen la transformación de la materia en cosmos. El acontecer simbólico presupone también un recorte temporal, referido al tiempo sagrado o tiempo de fiesta. Así, comparecen como los efectos (en el espacio y el tiempo) de esa transformación de la materia en cosmos (Trías, 2000). La *consumación simbólica* revela la tercera etapa del acontecer simbólico: se produce un encuentro entre las dos partes del símbolo, las partes se unifican y el símbolo se realiza como tal.

La diferencia entre un bien simbólico y un bien no simbólico está en la propia naturaleza de su significado. La naturaleza del bien simbólico refleja dos realidades: la mercancía y el significado, es decir, el valor mercantil y el valor cultural del bien. Podríamos decir que los bienes simbólicos son mercancías que poseen valor de uso y que, en determinado contexto cultural, pasan a asociar este valor de uso al valor simbólico.

Al reconocer que existe más simbolismo en los objetos y en las cosas, aparecen nuevas posibilidades en la geografía. Los lugares sagrados no son solamente una serie de dados acumulados, sino que tambíen involucran experiencias humanas. No debemos detenernos en describir los bienes simbólicos que existen en los lugares, pero sí saber qué significan esos bienes para sus usuarios. Ello implica el conocimiento, por un lado, de la religión como un sistema de símbolos sagrados y de valores y, por el outro, la dinámica

de la producción de bienes simbólicos religiosos que involucra a los agentes sociales del proceso en sus dimensiones simbólica, económica, social y política.

Es cierto que el sistema religioso está conformado por un conjunto de símbolos sagrados ordenados entre sí, en un orden conocido por sus adeptos, señala Geertz (1989). El bien religioso está profundamente comprometido con lo sagrado y, como tal, está marcado por signos y significados; pero debe ser reconocido también como suministrador de reglas y sentidos a los grupos religiosos. Es el bien simbólico el que otorga sentido y significado a las prácticas religiosas de diferentes grupos.

La comprensión del campo simbólico, escenario en el que ocurre el acto simbólico, deriva de la noción del campo religioso de Bourdieu, reelaborada sin embargo por Benedetti, quien sostiene que el campo religioso es como un conjunto estructurado de agentes institucionales tensionalmente unidos en el interior de una configuración mediatizada por los intereses de los 'legos' (situados en su clase social) y por los intereses propios a los agentes religiosos (Benedetti, 2000). La idea de capital religioso de Bourdieu (1987) sugiere que, por un lado, este capital religioso depende de las relaciones entre la demanda y la oferta religiosa que las diferentes instituciones religiosas son obligadas a producir. Por otro lado, este capital religioso determina tanto la naturaleza y la forma como la fuerza de las estrategias que las instancias religiosas sitúan al servicio de sus intereses,

así como las funciones que tales instituciones cumplen en la división del trabajo religioso.

El proceso de producción de bienes simbólicos, en la mayor parte de los casos, está orientado a consagrar y legitimar los valores ya establecidos en la sociedad. En los estudios realizados por Weber (1964), esta producción está institucionalmente asentada. Según Weber, los sacerdotes forman el cuerpo de especialistas religiosos concernientes a la gestión de los bienes de la salvación, constituyéndose en los detentadores exclusivos de la producción o reproducción de esos bienes simbólicos. El secreto de lo sagrado confiere poder a los especialistas religiosos, cabiendo a los legos, creyentes y fieles la categoría de destituidos del capital religioso y excluidos del trabajo simbólico por el simple hecho de que no poseen el conocimiento para el ejercicio de ese poder sagrado.

De esta manera, el capital religioso tiende a ser acumulado y concentrado en las manos de un grupo de administradores de lo sagrado. La separación simbólica entre el saber sagrado y la ignorancia profana es reforzada; ella acentúa la distinción entre los productores de lo sagrado y los consumidores de los bienes simbólicos.

El capital religioso es, sin duda, un instrumento de poder y de estrategia fuertemente vinculado a la política económica del capitalismo global. La actual coyuntura mundial refleja un momento de gran efervescencia en los espacios religiosos, sea por el retorno de los fundamentalistas, sea por la fragmen-

tación de las nuevas sensibilidades mágico-religiosas en variadísimas formas espaciales. En Brasil, por ejemplo, la situación se reconoce en una intensa multiplicidad de filiales de la Iglesia Universal del Reino de Dios, en la cual el capital simbólico está concentrado en las manos de un grupo de "empresarios" de lo sagrado, que manipulan un *stock* de bienes simbólicos disponibles en la sociedad (Rosendahl, 2003).

La lectura de los bienes simbólicos en su dimensión económica, destacada anteriormente, no significa decir que la religión es solo una mercancía y que el comportamiento religioso del devoto adquiere inteligibilidad en las estrategias de la economía de mercado. El sistema de producción de bienes simbólicos religiosos se convierte en el eje básico del análisis geográfico. El recrudecimiento y la demanda por nuevos símbolos religiosos se acentúan en el espacio y adquieren funciones y significados distintos entre los diversos grupos involucrados. Al geógrafo de la religión le cabe interpretar los lugares religiosos y sus sucesivas combinaciones espaciales frente a las nuevas funciones y significados asociados al cambio de demanda del grupo de legos, es decir, grupos sociales que imponen nuevas prácticas en la demanda por bienes de salvación. Benedetti nos obliga a repensar las teorías de Bourdieu sobre la función de los agentes y instituciones religiosas. Para este autor, hay un nuevo escenario y en él, la "religión deja de ser un principio ordenador de la vida personal y social, un sentido de mundo,

y se presenta cada vez más ‘pegada’ a la condiciones materiales de vida, como remedio, como repuesta a problemas, como control de incertidumbres” (Benedetti, 2000, n.p.).

En nuestra sociedad, es posible reconocer los pedidos por las necesidades básicas en los espacios sagrados de los centros de peregrinación. Los pedidos por salud, trabajo y amor, frente a los conflictos y contradicciones sociales, materializados en la hierápolis de Porto das Caixas, Itaboraí (RJ) retrata el triángulo de las necesidades: salud, trabajo y amor (Rosendahl, 2002a). Es un acto de culto que tiende a reducir la religiosidad ética a una moral estrictamente formalista del *do est des* (Weber, 1964). El devoto es un hombre religioso que tiene fe y recurre a lo sagrado al sentirze amenazado por las contingencias de la vida o, cuando se encuentra delante de la desesperación y de la inoperancia de las soluciones humanas, busca en las divinidades las soluciones que desea. Las prácticas religiosas son rigurosamente personales (Mauss, 1979), no están sometidas a cualquier reglamentación. Los creyentes son guiados en sus elecciones de consumo y de producción de lo sagrado a través del espacio y del tiempo sagrados. La comunidad religiosa es llevada por la fe a ver y a creer en una cosa que supuestamente no está allí (Rosendahl, 2002b).

A fin de comprender el mercado de bienes simbólicos a partir de la división del trabajo, se resalta el trabajo religioso especializado, realizado por los productores y portavoces de lo sagrado, investidos de

poder, institucionalizado o no, encargados de la gestión de los bienes de salvación. Se entiende aquí que la producción de lo sagrado, como indica Weber, es ejercida por un cuerpo de funcionarios del culto, dotados de una formación especializada en religión, encargados de la gestión de los bienes de la salvación y con la función específica de satisfacer los intereses religiosos. En el catolicismo popular brasileño, existe un conjunto de bienes simbólicos (imágenes, velas, ofrendas, rosarios, medallas, estampitas y otros objetos) que suscita un proceso productivo que involucra mecanismos de mercado. La producción de estos artículos religiosos está fuertemente influenciada por la variación intranual e interanual de la demanda vinculada a lo sagrado; tal es el caso de las diversas fiestas y ceremonias que definen tanto los tiempos sagrados específicos como los eventos externos a lo sagrado. Como observa Bourdieu (1987), los periodos de crisis económicas y políticas pueden aumentar o disminuir la búsqueda de estos bienes, que así son variablemente consumidos.

La diversidad de las mercancías no religiosas colocadas a la venta revela que son, en su mayoría, de uso personal y están integradas a la cultura local, pudiendo abarcar distintos tipos de vestuario, alimentación típica del lugar, utensilios comúnmente usados en las residencias, entre otros. Son objetos tradicionales que ya forman parte del imaginario religioso católico, como los rosarios, las

medallas y las publicaciones religiosas.[2] Estos objetos, en su mayoría, simbolizan el lugar y el motivo de su adquisición es siempre el mismo: "llevar un recuerdo del lugar".

El consumo de lo sagrado y las hierápolis

El consumo de lo sagrado es una característica singular de la ciudad-santuario independientemente de la localización del espacio sagrado; ello puede ocurrir en el Santuario de Fátima, en Portugal; en el espacio sagrado del Canindé, en Ceará; en Muquém, en Goiás; en Santa Cruz dos Milagres, en Piauí, y en otros santuarios católicos brasileños. A pesar de las diferencias sociales y culturales que estos centros poseen, el comercio de lo sagrado es realizado com artículos religiosos de la misma naturaleza. Así, lo sagrado es comercializado de forma integrada con el sistema religioso católico universal.

En el análisis de la dimensión económica de lo sagrado en las hierápolis católicas serán consideradas siete características, explícita o implícitamente evidenciadas, tanto en la literatura como en nuestras investigaciones realizadas en diferentes contextos socio-espaciales (Rosendahl, 1996, 1997, 1999a). Veamos sumariamente estas siete características y tengamos en cuenta que ellas están articuladas entre sí.

---

[2] La autora usa el término *livreto* (N. del T.).

(a) La preeminencia de lo sagrado sobre o profano en las funciones urbanas

A partir de nuestro interes por conocer el impacto que lo sagrado impone al lugar en las actividades humanas, se hace necesario definir el significado de la hierápolis o ciudad-santuario. Se trata de ciudades donde predomina el orden espiritual y que están marcadas por la práctica religiosa de la peregrinación o romería al lugar sagrado. Así, las hierápolis son centros de convergencia de devotos que, con sus prácticas y creencias, materializan una peculiar organización funcional y social del espacio.

Al reconocer la predominancia de lo sagrado sobre lo profano en las funciones urbanas de estas hierápolis, es preciso considerar dos aspectos: su organización interna y el papel que las romerías representan como modeladoras de la configuración espacial. La romería no es un agente modelador permanente a lo largo del tiempo como, por ejemplo, los promotores inmobiliarios (Rosendahl, 1999a). La romería es un agente singular, no permanente. Puede ser un obrero, un comerciante, un desempleado, que en un tiempo singular, fuera de su cotidianeidad, se transforma en un agente singular que actúa tambén en espacios singulares.

Las ciudades-santuario o hierápolis cumplen una función que las desvincula de la esfera de lo económico y que las lleva hacia la esfera de lo simbólico. La configuración espacial tiene lugar en su articulación con lo sagrado.

(b) La variabilidad de las funciones según los ritmos propios del tiempo sagrado

Las hierápolis poseen ritmos propios marcados por la práctica religiosa de la peregrinación al lugar santo. La fuerza dinamizadora de lo sagrado en la reorganización espacial de los lugares de peregrinación, periódicamente, acentúa la relación entre lo urbano y lo sagrado.

Las ciudades-santuario que atraen un flujo permanente de peregrinos son aquellas hacia las que se desplazan miles de fieles hacia el santuario, durante todo el año y no solamente en ocasión de las fiestas (el tiempo sagrado). Las otras, las hierápolis de flujo periódico, son aquellas en que la práctica religiosa implica la visita en ciertas ocasiones. Rinschede (1985) explica que es preciso prever, alrededor del santuario, alojamientos, hoteles, restaurantes, comercios, estacionamientos y otros servicios. Es alrededor del santuario, en el espacio sagrado de estos santuarios, donde se organiza la vida urbana en el tiempo de fiesta o en el tiempo sagrado.

Deffontaines (1948) dio el nombre de "ciudades de domingo" a estos centros urbanos de función religiosa, localizados principalmente en América del Sur y que, alejados de la vida urbana, sea por la distancia, sea por la dificultad de acceso, o quizás por ambos factores, presentan una discontinuidad temporal en la función religiosa. En cada tiempo sagrado, sea este semanal, mensual o anual, la vida urbana es recreada en las hierápolis.

(c) La naturaleza específica del alcance espacial que no se manifesta a través de las leyes de mercado

El alcance espacial de la fe revela una configuración espacial que sigue una lógica, es decir, los elementos se articulan con lo sagrado (Rosendahl, 1994, 1996, 1999b). En las hierápolis del catolicismo las interacciones espaciales demuestran distintos patrones espaciales. La diversidad de participantes confiere una variedade en el espacio y el tiempo (Corrêa, 1997). Las interacciones no son definidas solo por la relaciones de los individuos con lo sagrado, sino tambíen por las relaciones entre los grupos heterogéneos de participantes. Es posible reconocer el peregrino, al turista, al visitante, al comerciante y al habitante; además de los padres, los pastores y otros profesionales especializados en el trabajo religioso.

Así podemos distinguir dos grandes grupos: los que se manifiestan consumidores de lo sagrado y los que representan a los productores de lo sagrado. El espacio social es preparado diferencialmente para atender a la demanda de bienes simbólicos en cada tiempo sagrado.

(d) Los participantes tienen motivaciones ideológicas y desarrollan itinerarios religiosos que no siguen la racionalidad de los patrones de la economía

Las hierápolis son organizaciones socioespaciales que están presentes en más de un tipo de sistema religioso. Pueden tener lugar en el cristianismo, en el islamismo y en el budismo; sin embargo, las formas es-

paciales resultantes varían con cada religión y con los diferentes contextos culturales.

Las maneras que tiene un devoto para expresar sus sentimientos son innumerables, desde las menos elaboradas hasta las más complejas (que provienen del inconsciente) en las cuales cada símbolo posee un significado. Las prácticas religiosas presentan un itinerario religioso más o menos pre-establecido en la percepción jerárquica visual y sensorial de lo sagrado en el espacio y el tiempo del peregrino. Los factores invisibles presentes en las prácticas religiosas solo serán visibilizados si son interrogados. Es preciso develar los símbolos del imaginario colectivo religioso (Halbwachs, 1950) y sus impresiones en el paisaje religioso (Park, 1994). Así, las múltiples trayectorias religiosas vivenciadas en los espacios sagrados representan un valioso instrumento de investigación en geografía urbana.

(e) Las actividades presentan una organización de su espacio interno fuertemente marcada por la propia lógica de lo sagrado, que confiere al espacio un tipo particular de centralidad y segregación

Se insiste en el estudio de lo sagrado como un camino más de acceso a la comprensión de lo urbano. Las hierápolis cuentan con un orden espiritual predominante y marcado por práctica religiosa de la peregrinación. En muchos casos, las funciones urbanas están fuertemente especializadas y se asocian al orden de lo sagrado; esto quiere decir que sus funciones básicas son de naturaleza religiosa. Esta configura-

ción puede tener un carácter permanente o presentar una periodicidad marcada por los tiempos sagrados. Las teorias de Corrêa (1989), Rinschede (1985) y Eliade (1991) nos sirven para el análisis específico de la organización de las hierápolis católicas en razón de la valorización que lo sagrado atribuye al lugar. Basados en estos autores, reconocemos los elementos espacialies directa y indirectamente vinculados a lo sagrado. Son ellos: el espacio sagrado, el espacio profano directamente vinculado a lo sagrado, el el espacio indirectamente vinculado y el espacio remotamente vinculado a lo sagrado (Rosendahl, 1997, 1999b).

(f) Además de una función religiosa e ideológica, la hierápolis desempeña también un papel político

En este apartado se destacan los estudios de hierápolis que absorven dos funciones: la política y la religiosa. En su mayoría, las hierápolis son lugares impregnados del simbolismo asociado a la vida de los fundadores o los líderes religiosos. Estos santuarios, aún hoy, están asociados a las personas que poseen reconocida credibilidad religiosa. Polignac (1995) señala la fuerte conexión entre los territorios religiosos y los espacios políticos.

La historia registra varios movimientos religiosos de protesta en diferentes contextos políticos. La sociedad se organiza a través de nuevas formas y el rescate de lo cívico-religioso adquiere un efecto político en la devoción popular, religiosa y nacionalista. En determinados contextos culturales la fe es explotada a los fines de ablandar los miedos

y formar nuevas opiniones, demonstrando que la religión y la política tienen lugar conjuntamente en un espacio y un tiempo específicos. La geografía urbana ofrece un rico material para reflexionar sobre el fenómeno de las peregrinaciones, centradas en la figura carismática y religiosa del hombre público o líder religioso.

(g) La localización de las hierápolis está dada por la sacralidad atribuída a los lugares

El estudio de las hierápolis ha demostrado la existencia de cinco tipos de localizaciones. Para Tuan (1978), todos los lugares son potencialmente sagrados, pero solo algunos son escogidos para que este potencial sea realizado. La manifestación de poder de lo sagrado en determinados lugares los diferencia de los demás lugares.

Las funciones urbanas presentes en estos núcleos permiten considerar a las hierápolis como un tipo particular de ciudad. Los cinco tipos de localizaciones son: a) núcleos rurales; b) pequeñas ciudades en el área rural; c) ciudades-santuario entre los centros metropolitanos; c) ciudades-santuario en las metrópolis; y e) ciudades-santuario en las periferias metropolitanas.

Las hierápolis tanto reflejan como fijan el poder. Hay una disciplina religiosa en el espacio y en el tiempo. Las relaciones entre bienes simbólicos, mercados y redes contienen las preferencias de los individuos que interactúan en los santuarios. Son estas preferencias las que contienen las normas, los valores y las reglas culturales, requeriendo un examen

minucioso del comportamiento del devoto y de su fuerte actuación en la hierápolis.

Los bienes simbólicos y las redes de las ciudades-santuario

La oferta de bienes simbólicos implica el conocimiento de la existencia de una red de distribución que abarca los diversos agentes sociales, sus localizaciones y los diversos flujos que unem las ciudades-santuario o hierápolis.

La Iglesia Católica Apóstolica Romana reconoce y controla varios tipos de redes religiosas, pero nos focalizaremos solo en una: la *Red de Santuarios de Brasil*. Se sabe que todos los lugares sagrados no son igualmente santos o sagrados para los devotos católicos. Algunas iglesias son consagradas a un evento milagroso. En los centros de peregrinación o ciudades-santuario, la dinámica espacial del poder religioso puede ser comprendida si consideramos el espacio sagrado como el centro de la gestión religiosa. La Red de Santuarios está marcada por las articulaciones entre los santuarios y el proceso de gestión, que se integran en Brasil a un poder superior, com sede en Brasilia. Se trata del Consejo de Rectores de Santuarios de Brasil que forma parte de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB). Este se organiza por la aplicación de las normativas del Código de Derecho Canónico y de las Directrices de la Pastoral de los Santuarios. El poder de control y decisión no es local

sino central. El poder religioso local, que en realidad es “otorgado como franquicia” a una congregación religiosa o hermandad que lo administra, está integrado a la Red de Santuarios Nacionales. La red alcanza espacios sagrados multilocalizados.

Se puede imaginar un aglomerado de santuarios nacionales e internacionales integrados y que funciona armónicamente, una *red mundial de santuarios*, según la directrices establecidas por el Vaticano. Un ejemplo de ello es el Santuario de Jesús Crucificado de Porto das Caixas, municipio de Itaboraí, Río de Janeiro, y el Santuario de Nossa Senhora d’Abadia de Muquém, en Goiás, administrado pelo el obispo diocesano de la ciudad de Uruaçu. En este sentido, los referidos santuarios de gestión religiosa, diocesana o no, tienen un significado que no se debe disociar del papel que desempeñan en una rede de lugares sagrados, controlada por la Sede Oficial, localizada en el Vaticano (Rosendahl, 1997). Tal como lo sugiere Corrêa (1997) es importante verificar las dimensiones *organizacional*, *temporal* y *espacial*. El concepto de red se aplica a la red simbólica y sirve para caracterizarla como formal o informal, jerárquica o no, periódica o permamente, planificada o espontánea, dendrítica o compleja, cualquiera se su escala espacial, es decir, más allá de que ella se efectivamente de caráter local, regional o nacional.

Al dilucidar la organización espacial específica de las ciudades-santuario o hierápolis, es posible distinguir la existencia de formas espaciales que complen funciones directamente asociadas a los itinerarios religiosos y las demandas de los devotos en el santuario. Los elementos que configuran el espacio se organizan de acuerdo com una lógica singular, resultante de su articulación con lo sagrado. Nuestros trabajos anteriores (Rosendahl, 1996, 1999a, 2003) revelan que el flujo periódico y sistemático de las romerías ha generado la aparición de actividades económicas vinculadas a satisfazer las necesidades de los peregrinos (alimentación, transporte, hospedaje, entre otras). Tales actividades revelan la naturaleza de los santuarios. Según nuestros estudios, se pueden explorar seis aspectos en futuras investigaciones:

- la magnitud de la hierápolis, que puede ser conocida a partir del número y de la diversidad de bienes y servicios ofrecidos;

- el nivel social de los peregrinos, que se revela en la calidad de los bienes y en los servicios disponibles;

- el patrón cultural, que puede ser analizado inclusive a partir de la infraestructura pública utilizada por las romerías: a) cocinas colectivas o particulares; b) baños públicos próximos al templo o

instalaciones colectivas dentro del centro religioso; c) alojamientos equipados com camas o al aire libre (redes y carpas);

- el grado de atracción de los capitales locales y de los externos, inducidos por la demanda de los peregrinos. Tales capitales pueden ser invertidos en negocios o en establecimientos diversos, no necesariamente en el comercio local;

- el carácter permanente o temporal de la peregrinación – anual, estacional o diaria – que permite clasificar las inversiones realizadas en provisorias o fijas,

- la accesibilidad en relación al área de atracción de las romerías y, consecuentemente, los días de permanencia en el lugar. Ello define el tipo de transporte utilizado, el tipo de alojamiento e instalaciones como hoteles, hospitales, bares, restaurantes, centrales telefónicas, estacionamientos, etc.

La distribución de las actividades no religiosas en las proximidades de la iglesia revela la creación de áreas especializadas que favorecen los intercambios económicos y simbólicos. El conjunto compacto de venta de artículos religiosos frente a la iglesia, la concentración de la venta de artesanía o de productos naturales como verduras o frutas, o el agrupamientos de bares y restaurantes próximos al estacionamiento, son ejemplos de economías externas de aglomeración.

Y, diríamos con Corrêa (1989), que "aún cuando sean de distinta naturaleza, ellas están localizadas juntas unas de las otras, formando un conjunto compacto que puede inducir al consumidor a comprar otros bienes que no formaban parte de sus propósitos religiosos". La concentración de tales actividades se observa en las proximidades del espacio sagrado. A pesar de las diferencias sociales y culturales, esto se observa tanto en santuarios nacionales como internacionales (Rosendahl, 2003).

El geógrafo, cuando analiza la dimensión económica de la religión, la encara bajo la dimensión espacial. Las relaciones entre bienes simbólicos, mercado y redes religiosas fueron reunidas en nuevos planos de percepción teórica en la investigación llevada a cabo en el área de la geografía de la religión. Estos planos se consolidan junto a la exploración de los conceptos de lo sagrado y lo profano. Y, tal vez, sea en las hierápolis donde más nítidamente lo sagrado se materializa en el espacio. En el catolicismo popular, el peregrino es el agente modelador del espacio, es el agente que sumultáneamente procude y consume los bienes simbólicos religiosos.

Como se observa, existe un amplio campo para la investigación sobre la dimensión económica de lo sagrado en el espacio, abarcando las diferentes y diversas religiones practicadas en Brasil. Esperamos que este análisis pueda contribuir a futuras interpretaciones de las relaciones entre bienes simbólicos, mercados y redes.

BARNES, T. "Culture: economy". In CLOKE, P. e JOHNSTON, R. (orgs.). *Spaces of geographical thought.* Londres: Sage, 2005, pp. 61-80.

BENEDETTI, L. R. *Templo, praça, coração: a articulação do campo religioso católico.* São Paulo: Humanitas, 2000.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 1987.

CORRÊA, R. L. *Trajetórias geográficas.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

——. *Região e organização espacial.* São Paulo: Ática, 1989.

DEFFONTAINES, P. *Géographie et religions.* Paris: Gallimard, 1948.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.* São Paulo: Martins Fontes, 1991.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 1989.

HALBWACHS, M. *La mémoire collective.* Paris: PUF, 1950.

MAUSS, M. *Marcel Mauss.* São Paulo: Ática, 1979.

PARK, C. C. *Sacred worlds: an introduction to geography and religion.* Londres: Routledge, 1994.

POLIGNAC, F. *Cults, territory and the origins of the Greek city-state.* Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1995.

RINSCHEDE, G. "Das Pilgerzentum Lourdes". *Geographia Religionum.* Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1985, v. 1, pp. 195-257.

ROSENDAHL, Z. "Le pouvoir du sacré sur l'espace: Muquém et Santa Crus dos Milagres au Brésil". *Géographie et Cultures*, v. 12, pp. 71-89, 1994.

——. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

——. “O sagrado e o espaço”. In CASTRO, I. E. et al. (orgs.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, pp. 119-154.
——. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999a.
——. “O sagrado e o profano”. In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999b, pp. 9-39.
——. “Religión, bienes simbólicos, mercado y red”. In ZUSMAN, P. et al. (orgs.). *Geografías culturales: aproximaciones, intersecciones y desafíos*. Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2011, pp. 235-52.
——. “Saúde, trabalho e amor: o triângulo das necessidades materializadas na hierópolis de Porto das Caixas, Itaboraí, Rio de Janeiro”. In MARAFON, G. J. e RIBEIRO, M. F. (orgs.). *Estudos de Geografia fluminense*. Rio de Janeiro: Infobook, 2002a, pp. 143-58.
——. “Géographie et religion. Quelques orientations de recherche. Exemples brésiliens”. *Géographie et Cultures*, v. 42, pp. 37-57, 2002b.
——. “Espaço, cultura e religião: dimensões de análise”. In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, pp. 187-226.
TRÍAS, E. “Pensar a religião: o símbolo e o sagrado”. In DERRIDA, J. e VATTIMO, G. (orgs.). *A religião*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, pp. 109-124.
TUAN, Y.-F. “Sacred space. Exploration of an idea”. In BUTZER, K. (org.). *Dimension of human geography*. Chicago: Universidade de Chicago, 1978, pp. 615-32.
WEBER, M. *Economía y sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1964.

Tempo III

2010 a 2017

Política e religião

(In)Tolerância religiosa

Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade: a temporalização do espaço sagrado[1]

Este artigo visa a espacializar o tempo, reconhecendo o tempo contínuo e irregular em experiências religiosas espaciais. Há concepções e investigações que devem ser levadas em conta: o espaço-tempo sagrado sob o ponto de vista da ciência geográfica.

Geografia e religião são ideias pensadas desde o ano de 1989 (Nora, 1989). Escolhi "Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade: a temporalização do espaço sagrado" como título pois reflete a *essência* e o *significado* de minhas pesquisas durante esses 25 anos tanto de reflexões teóricas como de análises empíricas realizadas em diversos lugares religiosos.

Esses conceitos ocupam a primeira parte deste texto. Em seguida, trataremos da dimensão do sagrado nos processos de transformações culturais que marcam a sociedade do século XXI, ou seja, espaço e tempo sagrado no período denominado de hipermodernidade. A denominação "hipermodernidade" será atribuída às ideias de

---

[1] Versão revisada e atualizada, publicada originalmente no periódico *Espaço e Cultura*, n. 35, pp. 9-26, jan.-jun. 2014.

Lipovetsky e Serroy (2011) em continuidade às reflexões apresentadas por David Harvey em *Condição pós-moderna* (1993). Aceitaremos essas afirmações para esclarecer ligações entre os processos culturais e as experiências religiosas espaciais e temporais. Ambos apresentam um tempo de mudanças nos processos culturais. Ressalta-se que transformações do tempo-espaço estão aliadas a mudanças de comportamentos e, sem dúvida, são provocadas pelas inovações dos meios de comunicação. Nossa análise privilegiará a religião nessa dinâmica de novas relações tempo-espaço.

A religião e a religiosidade numa era marcada por múltiplas *visões de mundo*, nas quais o quadro da tradição religiosa se desloca/desliga do contexto social, cultural e político de origem (Giddens, 1991). A ideia de sagrado, no olhar geográfico, está em comunhão com as reflexões dos estudiosos da religião, quer como poder de coesão durkheimiano; como a força carismática de Weber; na manifestação hierofânica de Mircea Eliade; e na qualidade de numinoso de Gustavo Otto. Algumas religiosidades se apresentam com aparência de triunfo entre os grupos religiosos. Já outras demonstram um enfrentamento cotidiano em sua religiosidade, indicando a existência de crise religiosa na sociedade, num processo de (in)tolerância religiosa com fortes implicações na religiosidade dos grupos religiosos envolvidos. No discurso de crise, ou mesmo declínio da religiosidade, abordado em análises acadêmicas – por sociólogos e an-

tropólogos – podemos destacar, baseados nas ideias durkheimianas, que a religião tende mais a se transformar do que a desaparecer na sociedade.

A religiosidade, sem dúvida, pode ser classificada como umas das práticas culturais mais antigas experienciadas nos grupos sociais. Ela imprime no espaço marcas simbólicas dominantes e permanentes. É conhecimento nosso que a experiência religiosa, quer do devoto, quer do profissional religioso, imprime, no tempo-espaço sagrado, formas e funções simbólicas religiosas.

Retomando a ideia de que fazer geografia e religião tem como sinônimo *ver e sentir* o sagrado em sua dimensão espacial, a incorporação do conhecimento novo se faz por motivações pessoais. Assim, nossa argumentação é qualificar o sagrado em sua manifestação de temporalidade e espacialidade. Em nossa reflexão, teremos Tempo Sagrado, Espaço Sagrado e Temporalização do Espaço Sagrado no século XXI, na denominada hipermodernidade.

O destaque dado ao tempo como categoria de análise se refere ao homem religioso em sucessivos acontecimentos, quer no presente, quer no passado e também no tempo futuro. O estudo do tempo na ciência filosófica apresenta múltiplas concepções e investigações. Tais questões não serão discutidas no texto. Nossa aproximação será aplicar uma concepção, do ponto de vista geográfico, na experiência do homem religioso e suas organizações simbólicas no espaço e no tempo, pois

tais organizações podem apresentar uma estrutura para a experiência mediante a qual aprendemos quem ou o que somos na sociedade (Harvey, 1993).

Tempo Sagrado

Registramos a passagem do tempo em segundos, minutos, horas, dias, meses, anos, décadas, séculos e eras, como se tudo estivesse no seu lugar, numa única escala temporal objetiva. Os gregos tinham dois termos para designar o tempo: *Chronos* (Χρόνος) e *Kairós* (Καιρός). O primeiro vocábulo, segundo Mora (1996), significava "época de vida", "duração da vida", "força da vida", a noção de tempo da vida. É interessante indicar o tempo chronos como o tempo objetivo, o tempo mensurável. A literatura nos aponta o tempo chronos como o tempo sequencial associado ao movimento linear das coisas terrestres, como início e fim. Ressaltaremos as ideias de Adam (2004), Crang (1988), Corrêa (2011), Eliade (1962, 1991), Harvey (1993), entre outros. A ênfase se dará nos exemplos de análises de duas escalas temporais principais de análise: a) escala temporal mais longa; e b) escala temporal mais curta.

A escala temporal mais longa está associada e equivalente ao vocábulo "ano". Os estudos podem ter como referência múltiplos calendários: o calendário judaico nos seus 5.775 anos; calendário islâmico em seus 1.437 anos, o calendário maia, o chinês, o

cristão ortodoxo e outros. Como exemplo, podemos citar o calendário juliano, implantado em 46 a.C. por Júlio Cesar, e o calendário gregoriano. A citação desses calendários é necessária pois sabemos que suas origens não ocorreram ao mesmo tempo. O calendário gregoriano será priorizado em nosso estudo por ser referência e por vigorar, atualmente, na maior parte do mundo contemporâneo.

O calendário gregoriano tem sua gênese no tempo do papa Gregório VI, em 1582, e foi criado para substituir o calendário juliano. Tal mudança adequou-se às descobertas científicas do Renascimento, que, corrigindo o que até então se sabia, afirmavam que o movimento de translação da Terra em torno do Sol se fazia em 365 dias e mais seis horas. Permitindo que a cada quatro anos existisse outro dia a ser acrescentado ao ano.

A escala temporal mais curta está representada no tempo do dia, isto é, nas 24 horas variáveis de lugar a lugar em virtude do movimento de rotação da Terra em torno de seu próprio eixo. Em 1884, por motivos econômicos, foi convencionado que a superfície da Terra teria 24 fusos horários com a função de regular a contagem do tempo diariamente. Essas ações permanecem até hoje e regulam nosso comportamento social, econômico, político e religioso.

Ao estudar o tempo kairós, desejamos reconhecer que esse termo significava *duração do tempo* e daí *tempo como um todo*, inclusive *tempo infinito*. Mora considera “que chronos e kairós, em seus sentidos primários, designavam respectivamente uma época ou parte do tempo

e o tempo em geral" (1996, p. 682). O termo "kairós" pode ser explicado como o tempo intersubjetivo, tempo como um todo, tempo infinito. É qualitativamente não mensurável, mas é singular. Refere-se a um momento indeterminado no tempo chronos, um momento certo, o melhor instante no presente, em que algo especial aconteça caracterizado por valores e oportunidades (Aquino, 2014).

A religião e a religiosidade podem ser interpretadas no tempo kairós, mas delimitáveis cronologicamente. Isto é, o tempo kairós de cada religião é próprio, não tendo necessariamente relação com o tempo kairós de outra religião. A religiosidade do homem religioso pode ser reconhecida e estar presente no tempo kairós delineado por ele em *seu ritual no lugar sagrado*, como poderá também estar na *prática religiosa*, no tempo cronológico, de comemorações próprias de sua religião. A concepção de tempo cósmico aqui tem o significado de tempo que se opõe ao tempo de caos. A concepção de tempo sagrado do historiador Mircea Eliade (1962) é um tempo mítico primordial feito presente na experiência hierofânica. É fundamental reconhecer que a manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Podemos afirmar que, para o homem religioso, o espaço e o tempo não são homogêneos nem contínuos. A experiência religiosa pressupõe uma vivência no tempo sagrado. Tais experiências nos levam para a fenomenologia do tempo; estamos nos referindo ao *tempo imanente* e o *tempo transcendente*. As vivências religiosas se expressam nessas temporalidades.

Destaca-se que a temporalidade de uma religião no tempo chronos poderá ser de longa e de curta temporalidade, com datas fixas e móveis. Na análise do tempo kairós, podemos destacar a vivência do homem religioso como devoto, em prática devocional, ao visitar um determinado santuário, o que poderá ocorrer tanto em datas fixas quanto em datas móveis. As pesquisas empíricas vêm demonstrando que os homens possuem necessidades religiosas e têm suas experiências de existir relacionando-se com o mundo à sua volta. As análises dos espaços sagrados priorizam os comportamentos múltiplos e as inúmeras novas possibilidades de pesquisas na geografia (Rosendahl, 2005, 2013).

Os lugares não são somente uma série de dados acumulados no tempo. A ideia é ressaltar que eles envolvem também intenções humanas. Não devemos apenas contar quantos peregrinos existem no tempo sagrado de santuário religioso, mas também saber o que esse santuário significa para seus devotos. Deve-se refletir sobre a essência das coisas e dos objetos, além do nosso conhecimento dos diferentes significados com que os processos, as práticas e as formas espaciais são criadas pelo homem. Assim, sugere-se que o olhar geográfico se estenda além do visível, além do evidente, para os domínios da emoção e do sentimento. Tal ação humana possui característica em sua espacialidade e em sua temporalidade.

A temporalidade religiosa origina-se num momento do tempo sagrado; Mircea Eliade (1962) o designa *in illo tempore*, e

Barbara Adam (2004) nos leva a refletir nas dimensões do *timescape*. O homem religioso vivencia a dimensão profana e a dimensão sagrada no tempo e no espaço. A religião é a experiência do sagrado no espaço-tempo sagrado. A religiosidade é um poder coletivo em que o devoto possui sua permanência ou sua transitividade ao longo do tempo. A prática religiosa tende a desenvolver-se, atingir seu momento de apogeu e pode declinar ou mesmo desaparecer na sociedade. Os rituais religiosos qualificam temporalidades no ser religioso no tempo e no espaço.

A compreensão singular da experiência do lugar é marcada por momentos de transcendência, os quais, a cada tempo sagrado, expressam a ordem divina (Rosendahl, 2005, 2013), pois os diversos locais religiosos, em diferentes religiões e culturas, possuem reconhecidamente uma localização real. A geografia define o reatar do homem com o divino em suas múltiplas espacialidades e temporalidades. São singulares as emoções de *ser no mundo*; isto é, o homem no sentido completo enquanto indivíduo com sua consciência e sua natureza humana.

Espaço Sagrado

A importância dos estudos geográficos da religião está em interpretar a dimensão do sagrado no espaço, particularmente como se dá seu arranjo espacial em seu sucessivo acúmulo do tempo. São espaços qualitativamente fortes

de revelações hierofânicas que se transformam em poderosos "*centros do mundo*", separados do espaço comum, isto é, do cotidiano profano (Eliade, 1991). O espaço é ritualmente construído. Os estudos de Rosendahl (1996, 2001, 2005) reconhecem as forças simbólicas responsáveis pela manutenção e pela construção do espaço sagrado. A organização espacial obedece à lógica do sagrado.

É possível qualificar o *espaço sagrado* – caracterizado por sua sacralidade máxima, expressa por uma materialidade à qual se atribui valor simbólico – e o *espaço profano* em torno do espaço sagrado, caracterizado pela existência de elementos que não possuem a qualidade de sagrado (Rosendahl, 1996, 2003, 2012).

Ao privilegiar a localização geográfica dos espaços religiosos, é possível reconhecer uma tipologia de espaço sagrado. A geógrafa reconhece três níveis: (a) *o fixo*; (b) *o não fixo ou móvel;* e (c) *o imaginalis*. A pesquisa empírica realça múltiplas espacialidades do sagrado. São exemplos relacionados (a) aos santuários, pois envolvem lugares de concentração de fiéis; (b) aos espaços de mobilidade do sagrado; e (c) aos recintos de qualidade *numinosa* que os distinguem do espaço cotidiano. A categoria de numinoso consiste na noção de sagrado investigada por Rudolf Otto (1992) como exclusivamente religiosa, distinta de qualquer outra. *A concepção de lugar sagrado reside no mundo imaginalis*, como veremos a seguir.

Em uma perspectiva geográfica, pode-se refletir sobre como a temporalidade é uma realidade criada, reinventada no espaço. A temporalização do espaço sagrado adquire qualidades mensuráveis em formas espaciais, entre outros aspectos, por continuidades e/ou descontinuidades espaço-temporais, envolvendo mudanças que ocorrem em seus processos, estratégias e formas espaciais. Ao priorizar os espaços sagrados em diferentes culturas e em diversas religiões, não estamos considerando a ideia de um lugar e de uma cultura única coincidindo, pois a ênfase estará sobre a experiência humana no momento (Augé, 1994). Prioriza-se a temporalização do espaço como matriz do acontecer, ou seja, reconhecer as propriedades que o tempo sagrado impõe no espaço sagrado. A vivência religiosa no tempo-espaço não é indiferente na experiência religiosa do devoto.

Estamos falando de um tempo transcendente, de um tempo sagrado; a experiência religiosa pressupõe uma vivência no tempo-espaço sagrado. Em nossa reflexão, consideramos as ideias eliadeanas de que o tempo e o espaço não são homogêneos nem contínuos, mas qualitativamente marcados pela manifestação da hierofania. A dimensão espacial do sagrado (Rosendahl, 2003) cumpre a função de comunicação do homem religioso com a divindade. No pensar de Jorge Miklos (2014), na dualidade espaço profano-sagrado, tempo sagrado-profano se

configura a existência religiosa do homem, para quem *o religare* orienta o caminho da transcendência e representa o grupo social.

Ao elaborarmos a figura 1, buscamos privilegiar como o tempo é uma realidade presente no espaço. O tempo adquire qualidades mensuráveis no espaço quando se harmoniza com o tempo chronos e qualidades imensuráveis no espaço quando o denominamos de tempo kairológico. Vejamos a figura, elaborada tendo no centro o *sagrado*, vocábulo latino com relação estreita entre santidade e divindade, associado com a religião e religiosidade. Dois outros vocábulos formam a figura: na esquerda, o *tempo cronológico* e, na coluna da direita, o *tempo kairológico*.

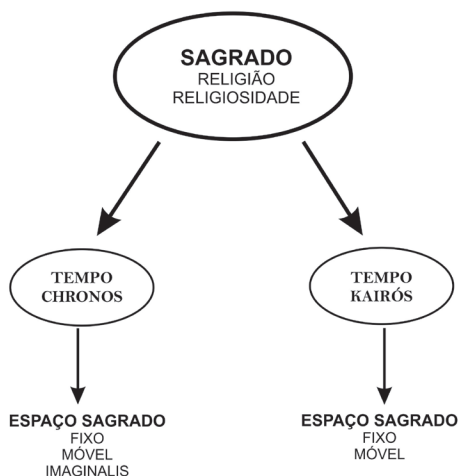
FIGURA 1 – TEMPORALIZAÇÃO DO ESPAÇO

SAGRADO
RELIGIÃO
RELIGIOSIDADE

TEMPO
CHRONOS

TEMPO
KAIRÓS

ESPAÇO SAGRADO
FIXO
MÓVEL
IMAGINALIS

ESPAÇO SAGRADO
FIXO
MÓVEL

Fonte: Rosendahl, 2014.

No desejo de deixar explícitas nossas reflexões, citaremos exemplos de pesquisas empíricas realizadas nos últimos anos. Os exemplos ressaltam o tempo cronológico acontecendo em diferentes calendários citados, nos quais a localização geográfica do espaço sagrado favorece a ideia de uma tipologia já apresentada em estudos anteriores. São tempos sagrados contínuos e de fundamental importância nos estudos do homem religioso, isto é, a vivência dos devotos e dos praticantes no espaço-tempo.

a) Cidades-santuário ou hierópolis são espaços sagrados fixos de experiência espiritual do devoto, fortemente marcada por tempo sagrado. A prática religiosa no santuário imprime no espaço a cultura do grupo religioso envolvido (Rosendahl, 2005, 2013). Esse lugar está impregnado de simbolismo e não foi meramente descoberto, fundado ou construído, mas reivindicado, possuído e operado por uma comunidade religiosa, conforme apontam Sopher (1981), Kong (1990), Park (1994) e Rosendahl (2003, 2005, 2013). A cada tempo sagrado, o espaço é ritualmente construído e comemorado como *in illo tempore* na revelação hierofânica.

Temos alguns exemplos de santuários em escala mundial, como em Meca, Roma e Jerusalém. Na escala regional, podemos citar Fátima (Portugal), Lourdes (França), Nossa Senhora de Aparecida (Brasil), Nossa Senhora de Nazaré (Brasil) e Cachoeira Paulista (Brasil). Em escala local, temos como exemplos o Santuário de Jesus Crucificado de Porto das Caixas, Itaboraí (RJ), e o

Santuário de São Judas Tadeu, em diversos locais do Brasil.

A análise empírica do ponto de vista geográfico vem demonstrando que há uma pluralidade de espaços sagrados numa mesma hierópolis, que podem ser classificados em dois tipos: no primeiro, os espaços sagrados possuem elementos simbólicos da mesma religião dominante do santuário. O tempo sagrado permanece o mesmo. No segundo tipo, as formas e funções espaciais religiosas favorecem a celebração de rituais simbólicos da crença do grupo religioso minoritário naquele santuário. Nesses casos, temos a experiência religiosa de dois tipos de credo com práticas distintas, no mesmo tempo com o espaço sagrado, também distintos, no santuário.

b) O espaço sagrado, não associado necessariamente a um território, pode ser denominado como espaço sagrado *não fixo* como foi denominado por Nora (1989). No exemplo de análise, o autor cita a Torá. Em sua ideia, os judeus mantiveram seu espaço sagrado móvel durante o tempo de exílio; a Torá assumia a função de reunir terra, povo e Deus. A mobilidade do espaço sagrado, no catolicismo popular brasileiro, pode ser exemplificada nas Festas de São Benedito – no tempo sagrado do lugar – na cidade de Jaraguá, estado de Goiás. A festa possui característica singular. As tradições populares, da cultura do lugar, imprimem no tempo-espaço o *circuito do sagrado* (Rosendahl, 2013). O deslocamento da imagem do santo, símbolo do poder, à residência do

festeiro durante o tempo da festa e o seu retorno à paróquia no final da festa ocorrem numa comunicação individual entre o santo e o festeiro. O tempo de saída do santo da igreja para a casa do próximo festeiro será estipulado no tempo da organização da referida festa, que ocorre uma vez por ano.

c) A concepção de espaço sagrado *imaginalis* pode estar vinculada à perspectiva humanística da geografia. A familiaridade com o lugar religioso e a experiência religiosa compartilhada num *mundo imaginalis* são fatores que favorecem a "essência espiritual" e a qualidade poética dos lugares religiosos. Bachelard (1988) nos revela o espaço da imaginação – o espaço poético –, um espaço que foi apropriado pela imaginação e não deve permanecer como espaço indiferente sujeito às medidas e/ou estimativas do pesquisador. Para o geógrafo David Harvey, esses espaços de representação imaginados estão teorizados na "grade de práticas espaciais" (Harvey, 1993). Em comunhão com o autor, desejamos classificar como espaço sagrado a área onde ocorrem as práticas familiares e religiosas. São espaços constituídos por rituais simbólicos religiosos. Durkheim pontua, em seu livro *As formas elementares da vida religiosa* (1968), que espaço e tempo são construções sociais. A geógrafa Lily Kong (2001) relata o círculo *imaginalis* do sagrado nos rituais de Wiccan, e podemos acrescentar os rituais em Stonehenge e Avebury, entre muitos outros (Rosendahl, 2013).

O espaço sagrado *imaginalis* permite uma análise em ambos os tempos sagrados:

no tempo cronológico e no tempo kairológico. Desejo refletir sobre o tempo sagrado do grupo religioso e a "duração do tempo" individual do devoto: aqui a reflexão espacial nos conduz ao tempo geral da prática religiosa e de parte do tempo do devoto em sua organização tempo-espaço sagrado.

Ao analisar os rituais religiosos no tempo kairológico, temos exemplos de territórios sagrados fixos: as dioceses católicas no Brasil. Tais territórios religiosos estão também qualificados no período diacrônico, tempo histórico da difusão das dioceses católicas que foram priorizadas, desde o início de sua implantação no país, em 1500. Um estudo sobre o processo de difusão dos territórios religiosos católicos no Brasil aponta uma variedade de tempos conjunturais de estratégias religiosas (Rosendahl, 2001, 2008, 2012). O tempo da diocese é evocado como o tempo religioso verdadeiramente presente e atuante no processo de regulação e religiosidade católica. As pesquisas na temática de criação e ampliação de espaços sagrados em dioceses são exemplificadas nos estudos de Peltre (1995), Bertrand (1999), Rouvillois (1999), Torres Luna e Duran Villa (1999) e outros, pois os territórios diocesanos existem como controle da fé católica nos lugares de predominância do catolicismo romano. O bispo é o profissional religioso, gestor do território religioso e interlocutor entre a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e os fiéis das múltiplas paróquias que estão subordinadas ao território do seu bispado.

O tempo sagrado de uma comunidade religiosa é constituído por comportamentos que se inserem em territórios religiosos. A Instituição Religiosa Católica Apostólica Romana possui uma organização territorial que se espacializa em rede; *dioceses e paróquias* são configurações espaciais presentes na origem da divisão territorial do espaço brasileiro. Tais territórios religiosos têm funções distintas, porém vinculadas no tempo sagrado. A paróquia é o lugar simbólico que reflete o tempo-espaço de "organização da vida social e íntima dos habitantes, pontuando o tempo da comunidade" (Lecoquierre e Steck, 1999, p. 63).

A paróquia também representa, para os paroquianos, um lugar simbólico no qual cada habitante se insere em experiências cotidianas e onde, na maioria dos casos, desenvolve uma intensa identidade religiosa. Assim, a paróquia participa como principal lugar da vida da comunidade (Rosendahl, 2012, 2013). A paróquia deve ser reconhecida como o território em que se dá o controle cotidiano da vida religiosa do devoto, porque ela está na escala da convivência humana. Em outros exemplos, pode-se citar o território religioso metodista, que ocorre na difusão por contágio, por meio de *células*. É a comunicação interpessoal da fé, no encontro semanal nas células, que compõe a rede religiosa metodista, no Rio de Janeiro, no tempo kairológico investigado pela geógrafa Filipe (2014).

Gurvitch (1964) sugere a *tipologia dos tempos sociais* para pensar o sentido do tempo

na vida social do homem. David Harvey (1993) revela, a partir desse estudo, que a relação social contém seu próprio sentido do tempo. Também é possível usar tipologia para examinar os diferentes sentidos de tempo na pesquisa da vida religiosa. Ainda para Harvey (1993), o sentido de tempo implica em mudança de práticas culturais modernistas para as pós-modernistas. Em nossa análise, o tempo ilusório e o tempo cíclico serão privilegiados. O tempo ilusório nos fornece formas sociais de duração longa e desacelerada na sociedade organizada, destacando-se as sociedades carismáticas e teocráticas. Na classificação de Gurvitch (1964) analisada por Harvey (1993), o tempo cíclico apresenta-se fortemente marcado pela continuidade – passado, presente e futuro – existente em sociedades ou grupos sociais que priorizam crenças, mitologias, representações místicas e mágicas. Nos santuários, a comemoração de um evento histórico no qual o *Todo-Poderoso*, intervindo neste mundo, participou diretamente qualifica-se como tempo histórico e tempo divino da revelação (Claval, 2008). O tempo da revelação kairológica está presente na prática religiosa do judaísmo, no islamismo e no cristianismo. A comemoração ocorre no espaço sagrado fixo em tempo não mensurável com práticas religiosas diferenciadas, porém em harmonia com a cultura do lugar. O fundamental na análise é a necessidade que o crente tem de visitar esses lugares, o *Ato de Peregrinar*. O tempo da peregrinação está vinculado ao tempo sagrado cronológico de peregrinar

ao espaço sagrado histórico religioso – por exemplo, o muçulmano tem a obrigação de fazer a peregrinação a Meca no mês de *Dhu al-Hijjah* (King, 1972).

As peregrinações podem ocorrer sem a obrigatoriedade de tal prática para o devoto; nesses casos, a escolha da visita ao espaço sagrado do santuário pode ocorrer no tempo religioso de escolha do próprio devoto. O tempo sagrado adquire também o caráter de fato social de que nos fala Mauss (1979), em que a obrigação de dar, receber e retribuir se estabelece não somente entre os indivíduos, mas também na relação entre os homens e os santos, entre os homens e a divindade. "A prece participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença" (Mauss, 1979, p. 103). Temos aí um ponto de vista particularmente favorável de manifestação da fé que envolve o crente num encontro subjetivo com o divino num tempo kairológico religioso.

Espaços sagrados móveis são os *itinerários simbólicos* e as *procissões*. A análise sincrônica do comportamento do peregrino em sua visita ao santuário ocorreu em seu tempo religioso kairológico. É importante ressaltar que as romarias, peregrinações e as solenes procissões são práticas tradicionais devocionais católicas impostas desde o século XVI no litoral do Brasil como estratégia de conquista e implantação da fé católica, no entrosamento entre a cultura lusitana e a dos nativos (Azzi, 1979, 2005) durante os séculos XVII e XVIII, principalmente, no interior do Brasil. As devoções surgem do

povo, e as práticas desenvolvem-se com ampla liberdade de expressão (Rosendahl, 2012).

As procissões, os símbolos, os mitos e as falas sagradas são criações do grupo religioso no lugar. Quanto ao tempo, ainda hoje, seus cultos religiosos são organizados com ilimitada liberdade tempo-espaço (Rosendahl, 2008, 2013). Alguns estudos consideram a procissão um cortejo religioso público, com elementos do clero e do povo dispostos de forma ordenada em alas que desfilam por um trajeto predeterminado: ruas, praças e avenidas, retornando à Igreja de onde partiu (Barroso, 2004).

No Brasil, destacam-se os preparativos para a passagem da procissão pelas ruas da cidade. Estudos demonstram que, além dos preparativos orquestrados pela paróquia, existe a seletividade espacial na construção do itinerário simbólico do cortejo. O momento do desfile é vivenciado no tempo kairológico dos devotos da paróquia envolvida na organização festiva. Nossa reflexão destaca que o círculo do sagrado, no tempo kairológico, dando continuidade às ideias do tempo *imaginalis* como um todo, com qualidades imensuráveis, pode ser revelado no ritual de práticas religiosas de orações dos católicos carismáticos. Principalmente em grupos de oração e encontros quando ocorre, a partir de aclamações dos fiéis, a vinda do Espírito Santo, assim como na festa de Pentecostes.

Autores diversos trataram de concepções e investigações relativas ao tempo do final do século XX e início do século XXI.

O tempo na concepção da sociedade técnico-científico-informacional – Milton Santos (2006); a sociedade em rede – Manuel Castells (1999); sociedade pós-moderna – David Harvey (1993); sociedade-mundo – Edgar Morin (2003); sociedade de consumo midiático – João Carrascoza (2014), entre outros. Numa primeira aproximação, acreditamos não haver conflito, consideramos a análise do conceito de hipermodernidade defendido por Lipovetsky e Serroy (2011). Isto é, privilegiar a temporalização do espaço sagrado propondo espaço e tempo integrados com a prática religiosa, reconhecendo a religião como um sistema de significação que qualifica o tempo-espaço.

Completando nossa reflexão na temática da temporalização do espaço sagrado no início do século XXI, denominado de hipermodernidade, apresentamos a dinâmica das relações entre *tempo, temporalidade* e *espaço, espacialidade.* As relações manifestadas de diversas formas e suas representações espaciais também o fazem. Os estudos enfatizam a comunicação das *on-line communities* presentes na construção e manutenção de comunidades de fiéis, em suas múltiplas escalas de atuação, inclusive nessa reflexão no espaço virtual.

A análise da dimensão do tempo chronos e do tempo kairós experienciados no domínio da emoção e do *ser no mundo* leva-nos à compreensão de que a temporalidade individual e, portanto, singular nos conduz a uma experiência. A dimensão do tempo nos conduz a uma experiência simbólica de

permanecer no *tempo do mundo*, *o meu tempo no mundo*, *o tempo da oportunidade*, *o tempo das mudanças*. Para alguns autores, o tempo atual é considerado o tempo da oportunidade (Mora, 1996; Oliveira e Rosendahl, 2014), um momento de transformações e mudanças na sociedade e no grupo religioso.

A religião e a religiosidade acompanham esses processos de mudanças e criam estratégias flexíveis ao momento no tempo. Em análise a partir dessas mesmas transformações, observamos que a sociedade, no século XXI, "passa por um processo crescente da busca pelo *self,* ou seja, uma busca por uma maior individualidade" (Oliveira e Rosendahl, 2014, p. 16). Isto é, um comportamento cada vez mais marcante nos grupos sociais, onde os encontros pessoais começam a ser trocados pelo uso dos *smartphones*, *tablets*, celulares, entre outras tecnologias que vêm substituindo o convívio social físico entre as pessoas (Oliveira e Rosendahl, 2014).

Ratificamos a preocupação atual dos geógrafos com a temporalidade-espacialidade do sagrado, por meio da tecnologia de comunicação em suas diferentes escalas de uso e a possibilidade do devoto num contato com o divino. Atualmente, o período hipermoderno (Lipovetsky e Serroy, 2011) marca a condição da sociedade pela busca do seu *self,* a busca da individualidade e a modernização da sociedade atual: o devoto pode participar de atividades e práticas religiosas que estão acontecendo no espaço sagrado que ele não está presente fisicamente, mas vivencia

a experiência mentalmente/*imaginalis* no mesmo tempo do acontecer religioso.

Temos inúmeros exemplos: a missa assistida pela televisão; os relatos da vida *on-line*; aplicativos de celulares utilizados para mensagens direcionads por devotos/ crentes do catolicismo, do judaísmo, do protestantismo e do islamismo, entre outros vivenciados no dia a dia da comunicação com o divino.

A relação do homem com o sagrado possui múltiplas temporalidades. A subjetividade é parte fundamental na variação do ritual religioso no tempo chronos e no tempo kairós. O tempo no mundo pode ser considerado o momento de transformação, tempo de mudanças de comportamento na sociedade. Pensando assim, formula-se a pergunta: por que o espaço e tempo sagrado são diferentes?

A resposta pode ser porque a experiência com o sagrado é vivenciada individualmente. É uma prática subjetiva no tempo e no espaço do homem religioso. É bom finalizar ressaltando que a relação do homem com o sagrado possui múltiplas temporalidades no espaço. A subjetividade faz parte da experiência do homem religioso no ritual de sua devoção no tempo *chronos* e no tempo *kairós*. Tempo e espaço sagrados estão impregnados da dinâmica da cultura no lugar e da prática religiosa do grupo social que escolheu esse lugar.

Hoje, as transformações culturais na sociedade do século XXI, destacado por nós neste capítulo como *hipermodernidade,*

seguem no desejo de repensar a religião e a religiosidade num período marcado por múltiplas *visões de mundo,* num tempo e numa temporalidade que, para alguns acadêmicos, apresentam um *discurso de crise* ou mesmo *declínio da religiosidade.*

Pensamos diferente! Comungo com as ideias durkheimianas: a religião *tende mais a se* transformar *do que a desaparecer* na sociedade.

Referências

ADAM, B. *Time.* Cambridge: Polity Press, 2004.

AQUINO, F. "Significado de kairós". Lorena: Editora Cleófas, 2016. Disponível em: <http://www.cleofas.com.br/significado-de-kairos/>. Acesso em: 12 out. 2014.

AUGÉ, M. *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade.* Campinas: Papirus, 1994.

AZZI, R. "A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial". *História da Igreja no Brasil.* t. 2. Petrópolis, RJ: Vozes, 1979, v. 2, pp. 155-242.

——. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira.* Petrópolis: Vozes, 2005.

BACHELARD, G. *A poética do espaço.* São Paulo: Martins Fontes, 1988.

BARROSO, P. *Romarias de Guimarães: património simbólico, religioso e popular.* Guimarães: Universidade do Minho, 2004.

BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. *Religions et territoires.* Paris: L'Harmattan, 1999.

CARRASCOZA, J. A. “O consumo de arte: luz, perspectiva e sfumato”. In: JORDÃO, G. e ALLUCCI, R. R. (orgs.). *Panorama setorial da cultura brasileira.* São Paulo: Allucci & Associados Comunicações, 2014.

CASTELLS, M. *A Era da Informação: economia, sociedade e cultura.* São Paulo: Paz e Terra, 1999, v. 3.

CLAVAL, P. “Uma, ou algumas, abordagem(ns) cultural(is) na geografia humana?”. In SERPA, A. (org.). *Espaços culturais: vivências, imaginações e representações.* Salvador: EDUFBA, 2008.

CORRÊA, R. L. “Espaço e tempo – um tributo a Mauricio Abreu”. *Cidades*, v. 8, n. 14, São Paulo, 2011.

CRANG, M. “Humanisms, science and spirituality – place or space?”. *Cultural Geography.* 1. ed. Londres: Routledge, 1988, pp. 104-19.

DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse.* 5. ed. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1968. 647 p.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões.* Lisboa: Livros do Brasil, 1962.

——. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso.* São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FILIPE, R. J. M. *Plano de vida e a missão no metodismo brasileiro: considerações sobre as transformações sócio-espaciais* (dissertação). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2014.

GIDDENS, A. *As consequências da modernidade.* São Paulo: Editora UNESP, 1991.

GURVITCH, G. *The spectrum of social time.* Dordrecht: D. Reidel, 1964.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna.* São Paulo: Loyola, 1993.

KING, R. "The pilgrimage to Mecca: some geographical and historical aspects". *Erdkunde,* , pp. 62-71, v. 26, n. 1, 1972.

KONG, L. "Geography and religion: trends and prospects". *Progress in Human Geography,* v. 14, n. 3, pp. 355-71, Londres, 1990.

——. "Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity". *Progress in Human Geography,* v. 25, n. 3, pp. 211-33, Londres, 2001.

LECOQUIERRE B. e STECK, B. "Pays émergents, paroisses recomposées: repenser le découpage du territoire". *Géographie et Cultures,* n. 30, pp. 47-69, Paris, 1999.

LIPOVETSKY, G. e SERROY, J. *A cultura-mundo: resposta a uma sociedade desorientada.* São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

MAUSS, M. *Marcel Mauss.* São Paulo: Ática, 1979. (Coleção Grandes Cientistas Sociais).

MIKLOS, J. "A religião da tecnologia". In MOREIRA, A. et al. (orgs.). *Religião, espetáculo e intimidade.* Goiânia: Editora PUC Goiás, 2014, pp. 65-76.

MORA, J. F. *Dicionário de filosofia.* 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MORIN, E. *A cabeça bem-feita: repensar a reforma, reformar o pensamento.* 8 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

NORA, P. "Between memory and history: les lieux de mémoire". *Representations,* v. 26, n. 1, pp. 1-25, Berkeley, 1989.

OLIVEIRA, J. R. e ROSENDAHL, Z. "Religião, política e espaço: a difusão da fé através do mass media e as online communities". In MOREIRA, A. et al. (orgs.). *Religião,*

espetáculo e intimidade. Goiânia: Editora PUC Goiás, 2014, pp. 77-92.

OTTO, R. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.

PARK, C. *Sacred worlds: an introduction to geography and religion*. Londres: Routledge, 1994.

PELTRE, J. "L'espace sacré des villages lorrains". In PITTE, J.-R. (org.). *Géographie historique et culturelle de l'Europe*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, pp. 307-16.

ROSENDAHL, Z. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

——. "Espaço, política e religião". In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

——. "Espaço, cultura e religião: dimensões de análise". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, pp. 187-226.

——. "Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião". In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, pp. 191-226.

——. "Hierópolis e procissões: o sagrado e o espaço". *Religião & Cultura*, n. 14, São Paulo, jul.-dez. 2008.

——. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

——. "Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião". In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Geografia cultural: uma antologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, v. 2, pp. 103-18.

——. “Tempo e temporalidade, espaço e espacialidade: a temporalização do espaço sagrado”. *Espaço e Cultura*, n. 35, pp. 9-25, Rio de Janeiro, jan.-jun. 2014.

ROUVILLOIS, M. “Diffusion d’un ordre religieux nouveau”. In BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. (orgs.). *Religions et territoires.* Paris: L’Harmattan, 1999. 304 p.

SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção.* 4 ed. São Paulo: EdUSP, 2006.

SOPHER, D. “Geography and religions”. *Progress in Human Geography*, Londres, n. 5, v. 4, pp. 510-24, Londres, 1981.

TORRES LUNA, M. e DURAN VILLA, F. “Transformations des territoires: le diocèse de Mondoñedo-El Ferrol (Galice)”. In BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. (orgs.). *Religions et territoires.* Paris: L’Harmattan, 1999, pp. 207-17.

HISTÓRIA, TEORIA E MÉTODO EM GEOGRAFIA DA RELIGIÃO[1]

O campo do conhecimento caracteriza-se por ter a sua própria história, que faz parte da História Geral do Conhecimento Científico, na qual as reflexões foram construídas a respeito dos objetos de análise e também de suas metodologias exclusivas ao campo de investigação, contribuindo, assim, para que o conhecimento possa ser aprofundado.

Este artigo visa a contribuir para o debate da temática História, Teoria e Método em Geografia da Religião. Acreditamos que o tema apresenta visões distintas, mas que caminham juntas na construção do saber científico. Iremos destacá-las para o aprofundamento teórico com desejo de colocar em evidência as reflexões de cada item. Assim, o texto divide-se em duas partes, que se integram uma com a outra. Na primeira, faremos uma breve análise da história e dos procedimentos teórico-metodológicos dedicados à espacialidade da religião. Na segunda parte, apresentaremos dois exemplos empíricos como contribuição às reflexões da relação espaço e religião: *a paisagem simbólica como descrição da personalidade*

---

[1] Versão revisada e atualizada, publicada originalmente no periódico *Espaço e Cultura*, n. 31, pp. 24-39, jan.-jun. 2012.

do lugar – a) a Certidão de Nascimento do Brasil e *b) a ressurreição da Catedral de Cristo Salvador, em Moscou.*

A abordagem da religião na geografia vem impondo reflexões sobre a experiência religiosa dos indivíduos e dos grupos sociais na construção de espaços fortemente vinculados ao sagrado. Como investigar o sagrado em sua dimensão espacial?

A geografia da religião deve ser compreendida como o estudo da ação desempenhada pela motivação religiosa do homem em sua criação e sucessivas transformações espaciais. Supõe-se que haja de um impulso religioso no homem que o leva a agir sobre seu ambiente, qualificando-o com formas espaciais que estão diretamente relacionadas com as suas necessidades. São marcas simbólicas que respondem aos desejos do devoto em suas práticas espaciais, conforme apontam os estudos de Isaac (1959-60), Sopher (1981), Büttner (1980, 1985, 1986), Kong (1990, 1999, 2001), Rosendahl (1996, 2003, 2009, 2012), entre outros pesquisadores.

A história dos estudos dedicados à espacialidade da religião nos remete ao geógrafo alemão Gottlieb. Vários estudiosos acreditam que o termo *geografia da religião* tenha sido usado pela primeira vez por Gottlieb Kasche, no ano de 1795, na Alemanha, na publicação *Ideas about religious geography* (Büttner, 1986). Os caminhos da construção teórica da investigação da religião pela abordagem geográfica permanecem ao longo dos séculos XVIII e XIX, e as análises feitas por geógrafos nesse período privilegiam a geografia

histórica dos tempos bíblicos. A literatura existente ressalta que, na primeira metade do século XX, a abordagem da religião na geografia esteve alijada dos estudos teóricos publicados na ciência geográfica, mas obras dedicadas a geografia e religião devem ser mencionadas, pois fornecem o caminho inicial dos estudos teóricos de religião entre os geógrafos. Paul Fickeler (1999), Pierre Deffontaines (1948), David Sopher (1967) e Maria C. França (1972) mencionam o estudo da religião em suas publicações.

A década de 1970 marca novas reflexões de pesquisa da religião em geografia e representa o início do período em que novas e variadas abordagens de investigações surgem, conforme os estudos de Tanaka (1981), Bonnemaison (1981), Sopher (1981), Rinschede (1985), Claval (1992), entre outros.

A experiência da fé na pesquisa geográfica apresentada nos estudos pós-1990 enfatiza a perspectiva cultural do indivíduo e/ou do grupo social escolhido para análise. Os estudos exemplificam as relações entre espaço e religião, nas quais dois pontos são fundamentais na interpretação: sagrado e profano. *É a manifestação material do sagrado no espaço* que favorece o desenvolver da religião nos estudos em geografia. Examina-se como a prática de ver e sentir o sagrado relaciona-se com a sociedade e o espaço (Rosendahl, 1994, 2003, 2009, 2012; Rosendahl e Corrêa, 2010).

Os estudos realizados com base nessas categorias de análise ratificam a aplicabilidade da metodologia em destaque sob duas pers-

pectivas. A primeira sugere caminhos amplos de análise e está, na maioria dos casos, relacionada com as orientações gerais da pesquisa. A segunda ação metodológica aponta para os procedimentos operacionais práticos por meio dos quais um conhecimento será produzido. O caminho da investigação está delineado, e, na tentativa de impor o ponto de partida das reflexões em geografia da religião, o geógrafo Büttner et al. (1985) retomam suas orientações metodológicas em três campos de investigação: a) o primeiro reflete uma orientação geográfica crescentemente social, em oposição à inclinação geográfica claramente cultural. O geógrafo, orientado pela nova geografia social, inicia sua investigação pela comunidade religiosa ou *religionskorper*. Nessa metodologia, o principal interesse da pesquisa é reconhecer sua estrutura espacial, as atividades que dão origem a suas formas espaciais construídas, suas atitudes mentais e os processos de mudança associados ao comportamento do homem; b) o segundo trata da experiência religiosa individual; c) o terceiro considera a dialética entre religião e ambiente.

Acreditamos, juntamente com Büttner (1986), Büttner et al. (1985), Sopher (1967, 1981) e outros estudiosos, na importância dos aspectos da vida religiosa, pois a temática permite a investigação de outras categorias de análise, como imagem e simbolismo; valor e significado; identidade e pertencimento e outros. Os geógrafos Büttner et al. (1985), Kong (1990) e Withers (1996) argumentam que é necessário mostrar a influência

da religião sobre o homem, reconhecer a ação religiosa nos hábitos e costumes e também as estratégias contidas em suas territorialidades na gestão de seus territórios. Por outro lado, também devem ser mencionadas as influências externas que levam à modificação da religião considerada no estudo. O aspecto específico religioso em geografia abrange a metadisciplinaridade. O processo dialético enfatiza a ligação entre os vários componentes do sistema religioso.

Os procedimentos teórico-metodológicos de investigação das relações entre religião e geografia são abordados em múltiplas escalas geográficas, e em cada uma a interpretação caracteriza-se por específicos processos de ação decisiva entre religião e espaço, bem como por estratégias de poder e pela forma de sua organização espacial. Selecionamos a escala nacional e a escala do lugar. Na escala nacional, a difusão espacial de uma crença e as áreas territoriais do poder religioso diferenciam-se entre si em virtude de funções distintas que exercem com as igrejas, os templos, as mesquitas, as sinagogas, os prédios administrativos e outras formas espaciais religiosas. Na escala do lugar, a construção do espaço sagrado e sua área de abrangência são demarcadas pelos itinerários simbólicos, pelos lugares em que ocorrem as práticas devocionais e pelos espaços das atividades religiosas. É necessário lembrar que o lugar favorece o exercício da fé e da identidade religiosa do devoto (Rosendahl, 2005; Rosendahl e Corrêa, 2010). A pesquisa de campo deve ser incentivada como instrumento metodológico, pois permite

ao pesquisador uma maneira privilegiada de obter dados etnográficos confiáveis da religiosidade do crente em suas manifestações, suas espacialidades e suas temporalidades.

As reflexões interpretativas das diferentes sociedades em suas complexas ligações entre religião e as outras dimensões da vida têm atualmente como tema a importância do sagrado e de sua espacialidade. As pesquisas encaminhadas nessa temática, no século XXI, estimulam análises sistemáticas e comparativas entre as diversas religiões e suas respectivas dimensões espaciais. Esses estudos visam tanto encontrar analogias como formular princípios na/da diversidade religiosa no espaço.

O viés interpretativo na pesquisa de geografia e religião exige um conhecimento prévio das práticas espaciais religiosas do grupo que se deseja observar no estudo. O ritual possui significado ao devoto, e o pesquisador não deve apresentar um comportamento de estranhamento ou de recusa ao ato praticado. Há pesquisa participante, há pesquisa-ação e outras que devem ser de domínio do investigador acadêmico. A leitura dos mais variados pensamentos teóricos é fundamental para o sucesso da pesquisa empírica.

Deve-se atentar à pluralidade de entrevistas, em tempos do evento, pois o tempo sagrado possui forte significado para o devoto, o religioso e o visitante, que representam agentes espaciais em ações de integrações no espaço, no lugar e na paisagem religiosa. A diversidade dos agentes modeladores, como idade, gênero e profissão, deve ser priorizada, assim como a escolha por método qualitativo no lugar

das técnicas quantitativas. O simbolismo e a identidade dos rituais de fé são manifestações espaciais nitidamente coletivas e singulares.

A pesquisa aponta forte continuidade ao estudo do sagrado e do profano em três dimensões de análise, a saber: a) a dimensão econômica, que abrange a mercantilização dos bens simbólicos; b) a dimensão política, que reconhece as estratégias político-religiosas das instituições que possuem a gestão do sagrado; e c) a dimensão do lugar simbólico, que trata do significado das práticas religiosas na diversidade da difusão da fé e na pluralidade de identidades religiosas. A figura 1 demonstra possíveis desmembramentos de cada item citado anteriormente.

FIGURA 1 – SAGRADO E PROFANO – DIMENSÕES DE ANÁLISE

Dimensão Econômica:
• Bens simbólicos, mercados e redes

Sagrado e Profano

Dimensão Política:
• Religião, território e territorialidade
• Religião civil, sacralidade e identidade

Dimensão do lugar:
• Difusão da fé, comunidade e identidade religiosa
• Hierópolis: a construção de uma teoria
• Percepção, vivência e simbolismo
• Paisagem religiosa e Região Cultural

Fonte: Rosendahl, 2007.

Numerosos estudos em ciências sociais realizados atualmente têm como objetivo central a prática da religião e sua importância na sociedade. Alguns assinalam com destaque o papel político particularmente desempenhado pela Igreja Católica Apostólica Romana em diferentes contextos espaciais. A partir dos anos 1960, a abordagem política nos estudos realizados deixa de se ater apenas aos dados espaciais, visto que sua ênfase está além das realidades territoriais. A intenção é analisar a dimensão espacial das relações sociais que colocam em jogo efeitos do poder. Outra perspectiva de interpretação foi apresentada há três décadas. Amplamente inspirada em Foucault (1979, 1990), ela se vê como crítica e insiste, de modo mais especial, no papel de determinadas técnicas espaciais no desenvolvimento de formas simbólicas de poder e de dominação. As relações entre política, religião e espaço manifestam-se de diferentes modos, e suas manifestações espaciais também o fazem, uma delas sendo os territórios político-administrativos com limites rigidamente estabelecidos, configurando municípios, estados e países. Para assegurar a unidade de comando necessária para uma ação coletiva, o poder é exercido por agentes e em seus territórios administrativos. Os territórios religiosos, dioceses e paróquias da Igreja Católica Apostólica Romana são manifestações em que a instituição religiosa define fronteiras e as mantém sob seu poder religioso, o que implica uma organização hierárquica com unidade de comando em

Roma, o território-estado da Instituição Religiosa Católica Apostólica Romana.

Há diferentes maneiras de conhecer as relações entre política, religião e espaço. Na perspectiva da geografia, é possível pensar essas relações a partir de alguns temas eminentemente geográficos. Isso não implica abandonar temas especificamente associados à religião, mas, ao contrário, incorporá-los às temáticas geográficas na crença de que a espacialidade, que define o olhar da geografia, se faz presente em toda a ação humana. A geografia da religião pós-1980 está amplamente preocupada com a identidade cultural, étnica e religiosa do grupo social, o conceito de lugar e o simbolismo de coisas e objetos no espaço. Os geógrafos focalizam a maneira como os grupos culturais criam lugares e, por sua vez, têm sua identidade cultural reforçada no lugar religioso. O conceito de espaço sagrado, na geografia cultural renovada, enfatiza as características materiais e imateriais da fé e suas marcas espaciais.

Nas relações entre política, religião e espaço, as práticas espaciais são colocadas em ação por agentes sociais vinculados diretamente ou não a uma dada religião. Práticas espaciais são um conjunto de ações atuando diretamente sobre o espaço com vistas a alcançar algum fim. As práticas espaciais religiosas têm por finalidade organizar a vida dos indivíduos e dar a eles um sentido no âmago da comunidade de crentes de que participam (Stoddard e Prorok, 2003). A ideia de que o homem é religioso significa dizer que o homem é motivado pela fé em

sua experiência de vida. Essa noção permite a leitura da dimensão político-espacial da religião em suas múltiplas estratégias espaciais. O estudo da territorialidade tem forte significado tanto para as sociedades modernas quanto para aquelas que permanecem tradicionais (Rosendahl, 2005). O espaço assume uma dimensão simbólica e cultural em que se enraízam seus valores e por meio da qual se afirma a sua identidade (Bonnemaison, 2002).

Verificam-se as relações entre política, religião e espaço em múltiplas escalas, cada uma caracterizada por processos específicos, ações estratégicas e formas espaciais. Essas múltiplas escalas, por outro lado, estão no âmbito de cada religião institucional que confere unidade funcional e política à religião. As múltiplas escalas decorrem em razão de a religião se constituir em instituições pontuais diferenciadas entre si, como também em formas em área. As primeiras, pontuais, diferenciam-se entre si em virtude de funções distintas que exercem, a exemplo de templos, prédios administrativos, cemitérios religiosos etc., bem como pela hierarquia que podem exercer no âmbito de cada função. As formas em área constituem os territórios paroquiais e diocesanos ou ainda territórios específicos. As formas pontuais e em área estão inter-relacionadas e originam escalas espaciais de ação da religião.

A análise da dinâmica do poder e da sua ação em diferentes escalas assinala a multiplicidade de estratégias imaginadas para fazer com que os grupos religiosos sobrevivam e

para estabelecer seu domínio no espaço. É possível diferenciar dois grandes tipos de sociedade: a) a sociedade e/ou grupos étnico-religiosos em que o poder está imbricado nos sistemas de relações cuja finalidade é múltipla e o poder religioso é apenas um ingrediente; b) as sociedades em que uma parte das formas do poder se autonomiza (Castro, 2009; Claval, 1992, 2010). É por meio dessa complexidade da natureza territorial, "mais que um mero espaço de controle ou escala de mando" (Castro, 2009, p. 588), que a Instituição Religiosa Católica Apostólica Romana, por exemplo, se mantém.

Nesse sentido, pode-se acrescentar que é pela existência de uma religião que se cria um território e é pelo território que as experiências religiosas coletivas e individuais são fortalecidas. Há necessidade, em nível teórico, de explorar a experiência da fé no lugar em que ela ocorre. A religião pode ser compreendida hoje como uma "visão de mundo" (Geertz, 1989). A interpretação dos valores cognitivos representa o princípio sobre o qual o homem "jogado" na natureza encontra respostas e chega a compreender o sentido de sua presença neste mundo. Como uma determinada sociedade realiza essa relação com uma cosmologia para atender à demanda do crente, pois é sabido que cada grupo social possui diferentes e variados caminhos de difusão de fé em sua contínua relação com o lugar e/ou território religioso.

A difusão da fé e a escala de atuação de uma dada comunidade podem ser agora abordadas. Este texto visa a iluminar as rela-

ções entre as estratégias territoriais religiosas e a dimensão do lugar. A eficácia de uma dada estratégia implanta marcas e matrizes no lugar, na paisagem religiosa.

Ao longo do século XX, o conceito de paisagem, um dos mais antigos da geografia, é repensado com inúmeras abordagens e com fortes debates acadêmicos entre os geógrafos. Esse conceito, neste texto, privilegiará a análise na perspectiva cultural. De acordo com Corrêa (2002-04), a nova geografia cultural resgata e amplia as bases epistemológicas desenvolvidas pela geografia cultural de Sauer (1998[1925], 2000[1927], 2003[1931]) e dos geógrafos europeus. Para o autor, a simbologia da paisagem é analisada por meio de obras literárias, pintura, música e cinema, considerada a sua representação a partir da ótica de diferentes grupos sociais. Paisagem e simbolismo representam palavras-chave nos estudos recentes. O geógrafo Denis Cosgrove (1998), em suas análises da paisagem e seus significados, indica novas teorias na interpretação da paisagem, do imaginário e do simbolismo da ação do homem em sua reprodução espacial.

A paisagem sempre esteve intimamente ligada, na geografia humana, com a cultura e com a ideia de formas visíveis sobre a terra e suas composições. A paisagem, de fato, é uma maneira de ver, uma maneira de compor e harmonizar o mundo externo em uma cena, em uma unidade visível. Assim, a paisagem há muito vem sendo associada à cultura. A geografia está em toda a parte, evidenciando que há forte simbolismo

na composição das paisagens humanas. Tal premissa representa uma análise da abordagem cultural nos estudos sobre a paisagem. Essas ideias estão presentes no livro *Paisagem, tempo e cultura,* da coleção Geografia Cultural.

Os estudos realizados nos últimos dez anos têm interpretado a criação de formas simbólicas sacralizadas que reforçam a construção de identidade nacional no grupo religioso selecionado para análise. No desejo de exemplificar tais pesquisas, selecionamos dois casos. O primeiro aborda a estratégia político-religiosa dos portugueses, em 1500, ao chegarem ao Brasil, e, em nossa análise, será abordada com a interpretação da paisagem simbólica contida na tela *Primeira missa no Brasil,* obra de Victor Meirelles de Lima. O segundo exemplo refere-se à dinâmica do lugar sagrado em seus diferentes momentos históricos do artista Sidorov (2000), intitulado *O Renascer da Igreja Ortodoxa Russa,* na cidade de Moscou, Rússia.

1) A *Certidão de Nascimento do Brasil,* como primeira exemplificação, retrata a motivação dos portugueses no contexto da época. Os historiadores Hoornaert (1984) e Azzi (2005), bem como outros autores, registraram a finalidade única dos luso-católicos em território brasileiro: a expansão da fé católica ao povo autóctone e o sucesso do povoamento e do comércio. Os reis de Portugal possuíam a convicção bastante clara de que cabia a eles a missão de evangelizar as novas terras descobertas. A representação religiosa e política se aglutinou na conquista, posse e ocupação do território. Esse poder não

emanava da qualidade do ser humano, sendo exercido por privilégio da escolha divina. No reino lusitano, toda a concepção teológica da cristandade surgiu solidamente ancorada na ideia da fundação divina da monarquia (Azzi, 2005). Portanto, o poder real é assim considerado como um dom, uma graça divina, e o monarca impregnado dessa graça deve, enfim, ocupar a chefia política e religiosa sobre o seu povo no território e nas novas terras descobertas. Durante os séculos XVI e XVII, os portugueses estiveram fortemente marcados na unidade da fé católica e no poder do império. Caberia ao povo português conservar e expandir a fé, pois era o povo eleito, isto é, Deus havia declarado sua opção pelos portugueses. Não apenas a dinastia lusitana fora escolhida, mas também o povo português fora eleito para essa missão. Sendo um povo escolhido por Deus, os portugueses tinham a missão político-religiosa de expansão da fé e do reino de Cristo. No pensamento de Azzi (2005) e de outros historiadores, o resultado desse caráter sacral se expandiu nas primeiras décadas do século XVI. Com o início dos grandes descobrimentos, os portugueses firmavam a sua posição de bons navegadores e de eleitos de sua vocação messiânica. O reino de Portugal adquire a sua identidade de reino de Deus em marcha, como afirmam Hoornaert (1984) e Azzi (2005).

Na tentativa de interpretar a paisagem simbólica contida na tela *Primeira missa no Brasil,* de Victor Meirelles, e em comunhão com as reflexões do professor Amandio

Miguel dos Santos em suas aulas no Museu Nacional de Belas Artes, no Rio de Janeiro, a tela em questão pode ser chamada de a C*ertidão de Nascimento do Brasil,* pois indica, primeiramente a tentativa de reconhecer a gênese do país na paisagem contida na apresentação da tela. Essa escolha, na abordagem geográfica, não será empregada no sentido da paisagem como cena real vista por um observador. O geógrafo, ao descrever a paisagem, exerce suas observações na busca de decodificar seus elementos simbólicos e de, de forma continuada, tirar conclusões e estabelecer relações com os materiais visíveis na paisagem. Em comunhão com Denis Cosgrove (1998), temos a paisagem da cultura dominante, por definição a de um grupo com poder sobre outro. O grupo dominante na sociedade, de acordo com seus próprios valores e suas ações de poder, é mantido e reproduzido, em grande medida, pela sua capacidade de projetar e comunicar. Mas há a tipologia das paisagens alternativas. Tais paisagens, por sua natureza, estão menos visíveis do que as dominantes, apesar de, com uma mudança na escala de observação, poderem parecer dominante em uma cultura subordinada ou alternativa. Nossa análise privilegiará a paisagem da cultura dominante no contexto político-cultural do ano de 1500 no Brasil e hoje uma paisagem de muitos elementos do passado e seus fortes significados contemporâneos.

O primeiro exemplo selecionado é uma possível interpretação da paisagem contida na tela *Primeira missa no Brasil,* do pintor

Victor Meirelles, datada de 1860 e hoje parte do acervo do Museu Nacional de Belas Artes, na cidade de São Sebastião do Rio de Janeiro. A representação simbólica da primeira missa rezada em solo brasileiro no ano de 1500 retrata o ritual religioso do poder luso-católico sobre os nativos. A tela representa a *Certidão de Nascimento do Brasil* na construção da América Portuguesa. A cruz, símbolo das conquistas lusitanas e do domínio cristão sobre os não cristãos, aparece em destaque na pintura. O ritual de celebração da missa, com o altar, a Bíblia, o cálice e a hóstia, é fixado no seu momento de maior sacralidade: a consagração do pão e do vinho como Corpo e Sangue do Senhor Jesus, revelando claramente que o país nascia *luso-católico,* com forte devoção ao sagrado. Era a manifestação patente de que o "Estado tinha um caráter sacral, e especificamente católico. [...] a Eucaristia era um sinal peculiar da religião católica, em oposição ao islamismo, ao judaísmo e ao próprio protestantismo" (Azzi, 2005, p. 101).

A tela de Victor Meirelles reafirma, no século XIX, a dominação espiritual da fé cristã. O símbolo religioso da cruz colocado na pintura, a cruz de cada dia, está vinculado ao Evangelho segundo Lucas 14:25-32, ao nos recordar a prova do verdadeiro amor entre os cristãos: tomar a própria cruz e seguir os passos de Jesus. Carregar a própria cruz não significa andar pela vida buscando o sofrimento. A cruz vinculada à imaginação religiosa está relacionada com a espada do imperador Constantino e suas conquistas,

no século III (d.C). A cruz como representação metafórica da comunidade cristã. Um dos caminhos de que estou partindo para a análise é o de que a verdade de nossas crenças é revelada na história. Constantino foi quem iniciou o impacto político sobre o cristianismo, e a atuação do imperador é amplamente reconhecida. A literatura relata que os cristãos latinos têm preferido mantê-lo como o divisor de águas entre o sagrado e o profano. Eusébio de Cesareia (260-339), ao escrever sua biografia, denominou-o de "pai da história da igreja". Acrescenta-se que, antes de Constantino, a cruz não tinha significado religioso e simbólico. O apóstolo Paulo havia tornado a crucificação essencial para a salvação obtida pela morte de Cristo; "ser crucificado com Cristo" era uma implicação da aceitação da fé; a cruz não concorria, por exemplo, com as águas do batismo. A cruz, na imaginação cristã, ganhou forte simbolismo com o imperador Constantino. A história narra que, na véspera da batalha da Ponte Mílvia – às margens do Rio Tibre, em Roma –, Constantino "viu no céu o troféu de uma cruz, acima do sol, tendo a inscrição: com isto vencerás". Baseado nessa visão, Constantino reuniu seu exército e deu-lhe um novo estandarte para ser levado na batalha. Esse novo estandarte representava uma figura da cruz, da cor de ouro, símbolo do sucesso nas batalhas (Carroll, 2002).

O sucesso nas batalhas após o uso do novo estandarte permitiu que o imperador Constantino se utilizasse desse sinal de salvação como salvaguarda contra todo o poder

adverso e hostil. Os estudos construídos em torno do mito ressaltam que o novo estandarte, denominado a "lança e a barra transversa", foi o estandarte militar elaborado no Concílio de Niceia, baseado na visão de Constantino (Carroll, 2002). No ano de 312, um símbolo unificador que podia servir ao objetivo do imperador. A cruz, apesar da associação com a morte de Jesus Cristo, é o emblema perfeito para o uso de Constantino em suas batalhas; a forma obtida com a junção dos eixos na horizontal e na vertical, acrescida da sua evocação das quatro direções – o norte, o sul, o leste e o oeste –, agrega forte valor simbólico. O significado da cruz no imaginário religioso está impregnado do poder do sagrado.

A exposição pública da cruz como um símbolo religioso, em especial traduzida na sua confecção em ouro e em joias em geral, foi o primeiro momento de uso de imagens sagradas em local não sagrado. Marca o afastamento da proibição do uso de objetos sagrados fora dos espaços sagrados. A imaginação cristã mudaria após a inovação do imperador Constantino, que, com uma iconografia elaborada, permitiu que o cristianismo permanecesse para sempre separado do judaísmo. A criação do simbolismo das glórias associado à imagem da cruz foi, sem dúvida, ratificada na ação poderosa de Constantino ao elevar a cruz ao reino sagrado e ao abolir a crucificação como norma romana da pena de morte. Assim, o valor simbólico estava pendurado nos pescoços, como colares; nos extremos dos rosários; nas

paredes das igrejas e na maioria dos projetos arquitetônicos das próprias igrejas cristãs.

A cruz se tornaria um objeto de adoração e um meio de afastar qualquer mal e os seus efeitos. Carroll (2002) relata que os iconoclastas bizantinos, no período pós-Constantino, ao eliminarem as imagens de fé, tiveram a preocupação de manter a cruz. Fizeram uma exceção, pois aceitavam esta e seu valor simbólico como o sinal sob o qual eles, também, buscavam vencer. A cruz, em nossa análise, na *Certidão de Nascimento do Brasil*, marca o território de chegada. A cultura lusa venceu a viagem e a conquista religiosa. As letras IHS apresentadas em vestimentas religiosas, tais como em toalhas no altar e em outros objetos, são as letras iniciais da palavra grega para o nome Jesus, mas, depois do imperador Constantino, essas iniciais passaram a significar *In Hoc Signo Vinces,* com referência à visão que Constantino teve. Esse significado se mantém firme na memória católica, um sinal de que o mito da conversão de Constantino ainda permanece.

A tela *Primeira missa no Brasil* possui, como representação simbólica da manifestação do sagrado, a hierofania realizada durante a missa no momento da consagração. Esse momento qualifica o ritual de repetição do ocorrido, primeiramente, por Jesus Cristo no alto do Gólgota, em celebração de graça divina como um dom divino. Esse ritual de forte poder religioso era exercido pela monarquia portuguesa da época, que ocupava a chefia política e religiosa sobre o seu povo em território português e nos novos territórios

descobertos. As pesquisas realizadas demonstram que, durante os séculos XVI e XVII, o povo português esteve marcado fortemente pela unidade da fé, pois era o povo eleito; isto é, Deus havia declarado sua opção pelos portugueses. Beozzo (1983, p. 19) reflete o pensamento da Coroa Portuguesa quanto à propagação da fé e à conversão dos nativos no Brasil: "o principal fim que se manda povoar o Brasil é a redução do gentio à fé católica [...] e convém atraí-los à paz. Para fim da propagação da fé e o aumento da povoação e do comércio". Foi sob essa estratégia do colonizador que a sociedade colonial brasileira nasceu. A dinâmica da ação missionária não propunha opção religiosa diversa, e sim impunha um novo caminho de comportamento religioso, o comportamento católico português.

Os nativos foram os primeiros convertidos no território brasileiro e não tiveram outra opção. A conversão acarretou a perda de sua identidade cultural, a renúncia aos seus cultos e às suas tradições religiosas. A tela da *Certidão de Nascimento do Brasil* retrata os nativos na parte inferior da pintura, porém esses personagens não são os nativos do Brasil na época do descobrimento do país.

O artista Victor Meirelles, por não ter referência do nativo brasileiro, optou por pintar os nativos da América Central. A tela reafirma, no século XIX, a dominação espiritual da fé cristã.

Comungo com as ideias de James Carroll (2002). A minha interpretação não visa a negar ou estabelecer a autenticidade do que relatei, mas caminhar na reflexão dos

elementos contidos na paisagem retratada. Reconhecer, com vocês, a visão da cruz como o mito fundador do Estado-Igreja, da Igreja e do Estado que perduram ao longo da história. Enfatizar, também, o apelo da cruz como símbolo universal, e particularmente nessa pintura, que representa a primeira missa na Ilha de Vera Cruz e Terra de Santa Cruz. Denominações que são bem imaginativas e não uma bela coincidência.

A tela de Victor Meirelles é nossa *Certidão de Nascimento*. Nosso idioma é o português, e nossa identidade social e jurídica está impregnada de valores cristãos. A contribuição do geógrafo no estudo de uma determinada paisagem deve priorizar dois fatos fundamentais para entendermos a realidade: o sentir e o saber. O saber explicado na literatura geográfica e o sentir presente no afã de conhecer as práticas espaciais simbólicas contidas na ação humana.

2) O segundo exemplo empírico visa a interpretar como um lugar tem impressos os contextos político-econômicos da sociedade no tempo-espaço. O agente social cria lugares simbólicos que refletem sua identidade e seus conflitos como parte integrante do grupo social ao qual pertence. Um dos melhores exemplos dessa dinâmica são as sucessivas formas simbólicas espaciais do lugar Catedral de Cristo Salvador, em Moscou, Rússia. Lugar político-religioso da cultura ortodoxa, que reflete a interpretação do lugar como forma simbólica espacial religiosa. Ao denominarmos *Ressurreição da Catedral de Cristo Salvador*, desejamos reconhecer

as dimensões que motivaram a criação e transformação do lugar pela ocupação humana em processos diferenciados e contínuos ao longo do tempo. Mais à frente, o quadro 1 ressalta três colunas para análise: a forma espacial; o contexto religioso/ideológico; e a função espacial. Nesse quadro, o tempo e o espaço retratam a trajetória do lugar sob o grupo político-religioso dominante. Vejamos o início em 1360, com paradas no tempo até a construção final – ano de 1837 – do Convento de Alexius, forma política e religiosa da prática da religião ortodoxa russa. O movimento de valorização do poder russo sobre o francês altera a forma e a função do lugar político-religioso – Catedral de Vitberg (1817-25).

O contexto político e o regime econômico se alteram na Rússia, e o lugar acompanha. A forma espacial religiosa é demolida para dar lugar ao novo regime comunista. No período de Stalin, a transformação da igreja em Palácio dos Soviéticos representa a identidade do contexto político dominante. A igreja é demolida; o palácio novo é construído (1937-41). A ausência de forma simbólica espacial perdura até 1960. Tem-se um fosso sem forma espacial.

Mudanças políticas ocorrem. O governo de Khrushchev e sua proposta político-econômica contida na Perestroika criam, no lugar do fosso, uma piscina popular para exercícios corporais e lazer. A piscina tem essa função na temporalidade fortemente marcada de 1960-94.

A sucessão política ocorre, e as transformações ideológicas exigem um lugar que demonstre a identidade do povo russo na memória-história do lugar; a política de Gorbachev restaura as qualidades político-religiosas da gênese do lugar. O povo russo e a Igreja Ortodoxa Russa se unem, um movimento de ressurreição da memória do lugar – *lieux de mémoire* –, baseado nas ideias de Pierre Nora (1989). A forma simbólica da primeira catedral é reconstruída. Também as formas simbólicas arquitetônicas presentes no Convento de Alexius, no ano de 1360, são reconstruídas, terminando em 2001. A função político-religiosa retomou a forma espacial acrescida, hoje, de uma função de testemunha da história do povo russo. A memória-história está aberta para visitação de turista e do próprio habitante local.

O estudo contempla as novas identidades e os novos comportamentos de vida moldados pela religião ortodoxa russa. Deseja-se refletir sobre o conceito de lugar no sentido de pertencimento, numa tentativa de esclarecer as maneiras como são construídas as identidades de lugares e de pessoas, como indivíduos e membros de grupos, considerando-se que há uma relação recíproca entre essas identidades (Rosendahl, 2005; Rosendahl e Corrêa, 2008). O exemplo contempla a ressurreição do lugar religioso como potencial fonte de conflito e inclui a análise de que os lugares não são simplesmente os resultados não intencionais de processos econômicos, sociais, políticos e religiosos da sociedade (Norton, 2000).

Quadro 1 – Espacialidade e temporalidade do lugar

Forma simbólica espacial	Contexto/ideologia	Função
Convento de Alexius (1360, 1514 e 1837)	Russa ortodoxa	Político-religiosa
Catedral de Vitberg (1817-25)	Liderança espiritual pós-napoleônica	Memorial de Guerra Igreja Ecumênica
Palácio dos Soviéticos (1937-41)	Stalin (no início)/ comunismo (URSS)	Monumento político
Fosso (1941-60)	Stalin (no final)	
Piscina de Moscou (1960-94)	Khrushchev/ Perestroika	Recreação
Catedral de Cristo Salvador restaurada (1994, 1997-2001)	Política de Gorbachev	Religiosa/memorial histórica

Fonte: Rosendahl (2012a), baseado em Sidorov (2000).

Sidorov (2000) argumenta que a reconstrução da Catedral de Cristo Salvador representa um recrudescimento da religião ortodoxa e da história do povo russo. Ambas estão relacionadas às vitorias militares acontecidas em seu país. A consciência nacional russa e a religião ortodoxa enfatizam os elos entre a religião, a comunidade e o lugar. A ressurreição da forma espacial da igreja – Catedral de Cristo Salvador – no ano de 1993, reúne a fé no lugar com elementos materiais e imateriais impregnados de valor simbólico. A igreja é um símbolo

poderoso do rompimento com o tempo passado soviético e o tempo presente da era político-religiosa da sociedade russa. As sucessivas transformações ocorridas no lugar estão colocadas num esquema para ressaltar as formas resultantes. A preocupação, ao elaborar o quadro-esquema (quadro 1), foi destacar em três colunas os seguintes itens: a) a forma espacial construída; b) o contexto político-social e/ou ideologia no período escolhido; e c) a função exercida pela forma espacial selecionada na primeira coluna.

Interpretar como marcas espaciais se entrecruzam num determinado lugar fortemente na temporalidade de diferentes contextos políticos resulta em representações que são um desafio empolgante.

Para não concluir...

A importância da Catedral de Cristo Salvador para a identidade nacional é exemplificada com a sua demolição pelos bolcheviques em 1931. O objetivo inicial foi substituir a forma espacial religiosa – a igreja – pela forma espacial cívica sacralizada pela ideologia soviética, o Palácio dos Soviéticos. De modo mais geral, os lugares têm um significado e um valor para seus criadores e para aqueles que subsequentemente ocupam e recriam o lugar.

Os estudos de Sidorov (2000) contemplam a restauração da Catedral de Cristo Salvador com a política de Gorbachev e a

possível liberdade religiosa do país. A ideia de romper com o passado e reconstruir o símbolo político-religioso de identidade nacional, muito popular na Rússia, está relacionada às vitórias militares do país na guerra de 1812 contra as tropas napoleônicas. Assim, o lugar associa à cultura ortodoxa dominante elementos fundamentais de análise: a consciência nacional e a religião. Portanto, nos casos analisados, religião e política possuem uma mútua e forte ligação.

Referências

AZZI, R. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2005. 327 p.

BEOZZO, J. O. *Leis e regimentos das Missões*. São Paulo: Loyola, 1983.

BONNEMAISON, J. "Voyage autour du territoire". *L'Espace Géographique*, t. 10, v. 4, pp. 249-62, Paris, 1981.

——. "Viagem em torno do território". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Geografia cultural: um século*, v. 3. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. 190 p.

BÜTTNER, M. "On the history and philosophy of the geography of religion in Germany". *Religion*, v. 10, n. 1, pp. 86-119, 1980.

—— et al. "Zur Geschichte und Systematik der Religionsgeographie". *Geographia Religionum*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1985, v. 1, v. 1, pp. 13-122.

——. "Kant und die moderne

Religionsgeographie: Von der Mikro - zur Makroreligionsgeographie". *Geographia Religionum*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, 1986, v. 2, pp. 11-30.

CARROLL, J. *A espada de Constantino: a Igreja Católica e os judeus*. São Paulo: Manole, 2002. 787 p.

CASTRO, I. E. "O território e o poder autônomo do Estado: uma discussão a partir da teoria de Michael Mann". In MENDONÇA, F. et al. (orgs.). *Espaço e tempo*: *complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico*. Curitiba: Ademadan, 2009, pp. 579-95.

CLAVAL, P. "Le thème de la religion dans les études géographiques". *Geographie et Cultures*, n. 2, pp. 85-111, Paris, 1992.

——. "Les dimension culturelles du pouvoir". In ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Temas e caminhos da geografia cultural*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. 318 p.

CORRÊA, R. L. "Uma nota sobre o urbano e a escala". *Território*, n. 11, 12 e 13, Rio de Janeiro, ano VII, pp. 133-6.

—— e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. 124 p.

COSGROVE, D. "A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, pp. 92-123.

DEFFONTAINES, P. *Géographie et religions*. Paris: Gallimard, 1948.

FICKELER, P. "Questões fundamentais na geografia da religião". *Espaço e Cultura*, n. 7, pp. 7-35, Rio de Janeiro, jan.-jun. 1999.

FOUCAULT, M. “Soberania e disciplina”. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

——. *Microfísica do poder*. 9 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990. 432 p.

FRANÇA, M. C. *Pequenos centros paulistas de função religiosa* (tese). Universidade de São Paulo, 1972.

GEERTZ, C. J. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. 224 p.

HOORNAERT, E. *A igreja no Brasil-Colônia (1550--1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1984. 92 p.

ISAAC, E. “Religion, landscape and space”. *Landscape*, v. 9, n. 4, pp. 14-8, Califórnia, 1959-60.

KONG, L. “Geography and religion: trends and prospects”. *Progress in Human Geography*, v. 14, n. 3, pp. 355-71.

——. “Book review: space, culture and power: new identities in globalizing cities”. *Progress in Human Geography*. v. 23, n. 2, pp. 298-300, Londres, 1999.

——. “Mapping ‘new’ geographies of religion: politics and poetics in modernity”. *Progress in Human Geography*, v. 25, n. 3, pp. 211-33, Londres, 2001.

NORA, P. “Between memory and history: les lieux de mémoire”. *Representations*, v. 26, n. 1, pp. 7-25, Berkeley, 1989.

NORTON, W. *Cultural geography: themes, concepts, analyses*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

RINSCHEDE, G. “Das Pilgerzentrum Lourdes”. *Geographia Religionum*. Berlim: Dietrich Reimer Verlag, v. 1, pp. 195-257, 1985.

ROSENDAHL, Z. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Universidade de São Paulo, 1994.

——. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996. 92 p.

——. "Construindo a geografia da religião no Brasil". *Espaço e Cultura*, n. 15, pp. 61-7, Rio de Janeiro, jan.-jun. 2003.

——. "Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião". In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, pp. 191-226.

——. "Espaço, cultura e religião: dimensões de análise". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à geografia cultural.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007, pp. 187-224.

——. *Hierópolis: o sagrado e o urbano.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009. 118 p.

——. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012. 196 p.

——. "História, teoria e método em geografia da religião". *Espaço e Cultura,* n. 31, pp. 24-39, Rio de Janeiro, jan.-jun. 2012.

—— e —— *Espaço e cultura: pluralidade temática.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2008. 296p.

—— e —— (orgs.). *Temas e caminhos da geografia cultural.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. 318p.

SAUER, C. O. "A morfologia da paisagem". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Paisagem, tempo e cultura.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, p. 12-74.

——. "Desenvolvimentos recentes na geografia cultural". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Geografia cultural:*

um século, v. 1. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. 168 p.
——. "Geografia cultural". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. 224 p.
SIDOROV, D. "National monumentalization and the politics of scale: the ressurrections of the cathedral of Christ the Savior in Moscow". *Annals of the Association of American Geographers*, v. 90, n. 3, pp. 548-72, Moscou, 2000.
SOPHER, D. E. *Geography of religions*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.
——. "Geography and religions". *Progress in Human Geography*, v. 5, n. 4, pp. 510-24, Londres, 1981.
SORRE, M. *Rencontres de la géographie et de la sociologie*. Paris: Marcel Rivière, 1957.
STODDARD, R. H. e PROROK, C. V. "Geography of religion and belief systems". In WILLMOTT, C. J. e GAILE, G. (eds.). *Geography in America at the dawn of the 21st century*. Nova York: Oxford University Press, n. 48, 2003, pp. 759-67.
TANAKA, H. "The evolution of a pilgrimage as a spatial-symbolic system". *The Canadian Geographer*, v. 25, n. 2, pp. 240-51, Toronto, 1981.
WITHERS, C. W. J. "Place, memory and monument: memorializing the past in contemporary Highland Scotland". *Ecumene*, v. 3, n. 3, pp. 325-44, 1996.

Estratégias político-religiosas: ampliação, desmembramento e fragmentação de territórios religiosos - alguns exemplos[1]

A geografia chega ao século XXI dedicando-se cada vez mais à compreensão das dimensões política e religiosa do espaço, que podem ser analisadas segundo vários aspectos. Neste estudo, privilegiaremos apenas dois: a) um tipo particular de hierocracia – o poder do sagrado –, que se manifesta espacialmente por uma organização territorial religiosa; b) as tendências de secularização das sociedades contemporâneas, favorecendo a religiosidade cívica e o surgimento de pseudorreligiões.

Política espacial da Igreja Católica – criação e desmembramentos

Em seus dois mil anos de história, a Igreja Católica Romana elaborou um sistema hierárquico complexo que viabilizou suas me-

1 Versão revisada e atualizada, publicada originalmente com o título "Espaço, política e religião" no livro *Geografia cultural: uma antologia*. 1 ed. Rio de Janeiro, 2013, v. II.

tas e políticas. Estamos nos referindo à Igreja física ou visível, isto é, a territórios religiosos demarcados, onde o acesso é controlado e dentro dos quais a autoridade é exercida por um profissional religioso. A hierocracia se inscreve, neste texto, no território que abrange diversas unidades de povoamento ligadas a uma matriz. Privilegiaremos as paróquias e as dioceses.

A organização interna dos territórios da Igreja é dinâmica, móvel no espaço. Os espaços religiosos se modificam há vários séculos, quer por criação de novas dioceses, quer por fragmentação das paróquias. Acontecimentos importantes induzem a uma transformação espacial; mesmo que seja visto como recuo ou avanço, o território é modificado, aparecendo como o que melhor corresponde à afirmação do poder. A visibilidade da transformação territorial hoje não é perceptível se não estudarmos mapas e textos relatando os retrocedimentos, os deslocamentos de fronteiras, as criações ou o desaparecimento desses territórios (Élineau, 1999).

Desde a Idade Média, a paróquia representa uma unidade político-religiosa da Igreja. São territórios religiosos nos quais se efetiva a ação político-espacial de controle (Sack, 1986). Tais territórios foram reorganizados ao longo dos séculos no Brasil. Os sucessivos arranjos ocorreram por diferentes motivos, como eventos sociais e econômicos, situações demográficas e fatos históricos relevantes.

A paróquia representa também, para seus paroquianos, um lugar simbólico, onde cada habitante se insere sem grandes questiona-

mentos e, na maioria dos casos, desenvolve uma forte identidade religiosa com o lugar. Porém, se, por um lado, o espaço sagrado da paróquia favorece o exercício da fé e a vivência religiosa do sagrado, por outro, a unidade paroquial não é viável sem a presença de um profissional religioso especializado. O pároco, juntamente com outros agentes religiosos, organiza a vida religiosa, assegura a permanência do sagrado e, consequentemente, a estabilidade da instituição religiosa. Entretanto, as comunidades paroquianas estão diretamente ligadas à dinâmica de povoamento. A paróquia, em sua dimensão espacial, reflete a concentração e a dispersão dos paroquianos, reage à modificação de seus limites territoriais e à redistribuição do clero. Se o fluxo de migrantes para a cidade impõe a criação de paróquias urbanas, poderíamos supor, então, que o abandono do meio rural representa o desaparecimento das paróquias? O equilíbrio territorial paroquial pode resistir ao desequilíbrio demográfico e à mobilidade crescente da população? A Igreja pode ignorar a evolução demográfica e suas consequências sobre o espaço e suas formas?

Esses e outros questionamentos foram objeto de estudo de geógrafos como Jean-René Bertrand (1999), Madeleine Rouvillois (1999), Dorothée Élineau (1999), Maria Pilar de Torres Luna e F. Duran Villa (1999) e Jean Peltre (1995). A ação política da Igreja e as novas localizações do sagrado podem ser empiricamente analisadas.

Neste texto, destacaremos a política religiosa de a) criação de espaços religiosos

como os da Lorena, na França, e de Quixadá, no Ceará, Brasil. Em seguida, abordaremos exemplos da política de ampliação de espaços sagrados existentes, destacando o santuário de Porto das Caixas, no Rio de Janeiro, Brasil. b) E consideraremos paróquias que sofreram a política religiosa de desmembramento e fragmentação, com exemplos do Brasil e da Espanha.

Criação e ampliação de espaços sagrados

O espaço cotidiano de uma aldeia não dever, ser compreendido como justaposição de campos, habitações e florestas. É povoado de lugares e caminhos privilegiados que permitem esboçar, em escala local, uma espécie de geografia do sagrado (Peltre, 1995). Essa geografia pode abranger diversas aldeias ligadas à igreja matriz, sede da paróquia, circunscrição religiosa de ação plena. O pároco exerce as funções associadas ao sagrado, e os fiéis podem participar de forma plena dos sacramentos. A análise de Peltre ocorre nos espaços sagrados das aldeias de Lorena, nordeste da França, em tempos de transformações históricas como a Guerra dos Trinta Anos e a Revolução Francesa. Desde o século XVI, os habitantes das aldeias de Lorena Central argumentavam que a distância da igreja matriz, agravada pela dificuldade de acesso, era entrave ao desenvolvimento político-religioso. Era aspiração da população da época fazer de cada aldeia uma paróquia. A Igreja Católica, às vésperas do Concílio de Trento, desejosa de uma

política de controle de seus fiéis, favoreceu a criação de novas paróquias, e, com isso, a relação paróquia-aldeia apresentou aumento significativo, fortalecendo a rede paroquial na Lorena. Segundo Peltre (1995), verifica-se que, após a Guerra dos Trinta Anos, numerosas paróquias foram restauradas – algumas ampliadas – e edifícios destinados ao culto católico foram construídos, especialmente nas aldeias compactas, onde o valor da terra é acentuado.

A criação e a consequente ampliação do número de paróquias, e mesmo a restauração de igrejas antigas, relacionadas ao crescimento demográfico, justificam-se porque a igreja representa o lugar do culto e recolhimento, sendo verdadeiramente o símbolo do sagrado e de sua permanência. O espaço religioso favorece as relações entre o sagrado e o profano. As coisas sagradas estão no centro de um sistema de interdição e tabus que são acessíveis unicamente aos profissionais religiosos especializados e "apresentam entre si relações de coordenação e subordinação, que são veneradas pelos crentes reunidos numa comunidade moral chamada 'igreja'" (Durkheim, 1968, p. 47).

A política espacial episcopal caminha, assim, no sentido de satisfazer o sentimento religioso de seus filiados. Mas a Igreja tem sua própria política espacial: na França, a partir do século IV, o processo de cristianização converte a população, dividindo o país em múltiplas paróquias, recobrindo com uma fina malha o território francês. "A perfeição dessas unidades religiosas gera, no final do século

XVIII, as comunas francesas; a circunscrição das paróquias foi escolhida como primeira célula administrativa do Estado" (Dupront, 1987, p. 93).

A ação política de separação entre Igreja e Estado após a Revolução Francesa não dissociou espacialmente a comunidade religiosa da civil. A igreja paroquial reflete, sobretudo, "o sinal sensível que materializa o pertencimento à cristandade de um terreno e de uma comunidade" (Dupront, 1987, p. 99). No Brasil, a criação de novos santuários – igrejas dedicadas a uma devoção específica – ocorre em épocas históricas distintas, mas por motivos semelhantes: o aumento demográfico e a dificuldade dos paroquianos em realizar a peregrinação aos santuários existentes, distantes de suas paróquias.

O Santuário de Nossa Senhora Imaculada Rainha do Sertão – em Quixadá, Ceará –, criado em 1995, é um exemplo recente. É para a Virgem Maria que se dirige a homenagem dessa pequena construção, visitada muitas vezes devido ao grande número de festas marianas no Brasil. Construído em cima de um monólito com 400 metros de altura, apresenta clima ameno e paisagem agradável, reunindo elementos de uma vocação secular. A escolha do lugar deu-se por inspiração religiosa – a imagem milagrosa identifica-se com a comunidade feminina da região, pois foi esculpida com as feições típicas da mulher sertaneja, o mesmo aconteceu com a imagem do Menino Jesus, que possui características físicas da criança nordestina

sertaneja no espaço brasileiro. A criação de santuários no espaço diocesano testemunha a ação política e missionária da Igreja em sua preocupação permanente de velar pela salvação das almas de seus paroquianos. O santuário de Quixadá cobre uma lacuna no espaço do sertão nordestino.

Por outro lado, a política de ampliação do espaço sagrado pelo poder eclesiástico favorece, na maioria dos casos, a produção do espaço sagrado secundário (Rosendahl, 1997, 1999b). As transformações espaciais que ocorrem nos espaços religiosos frente às necessidades demográficas ou às demandas de uma pastoral mais adaptada concorrem para a reorganização interna do espaço paroquial. Assim, de acordo com a política eclesiástica da Igreja, em situação excepcional, é necessário ampliar o espaço religioso que não possui área disponível ao redor, em virtude de construções já existentes.

Em 1970, no distrito de Porto das Caixas, Itaboraí, Rio de Janeiro, a igreja matriz é submetida à crescente atração de devotos-peregrinos que convergem ao lugar. Num período de vinte anos, a ação política eclesiástica realizou ali três tipos de ações, alterando a organização interna: remoção do cemitério situado no espaço sagrado da igreja paroquial; criação de pavilhão para atendimento aos peregrinos, construção pré-fabricada de estilo diferente; criação de um santuário amplo, o espaço sagrado secundário (Rosendahl, 1994, 1997, 1999a), em área um pouco afastada, mas ainda nos limites da paróquia.

Os homens se movem de um território religioso para outro e, consequentemente, exigem a adaptação da Igreja às novas circunstâncias. A reorganização espacial de seu território ocorre de maneira diferente em cada país e região, pois a ação política eclesiástica não ignora a evolução demográfica nem os modos de vida de seus fiéis. Enfatizaremos agora as organizações territoriais das paróquias, resultantes de desmembramentos e fragmentações de dioceses ou paróquias anteriormente construídas. Esse rearranjo espacial está estritamente ligado ao crescimento demográfico e ao despovoamento rural, que ocorrem em diferentes sociedades e exigem da Igreja Católica uma política espacial.

As transformações dos territórios diocesanos de Mondoñedo-Ferrol, na Galícia, Espanha, na perspectiva histórica do estudo realizado por Torres Luna e Duran Villa (1999), permitem repensar a territorialidade diocesana como área não mais de limites imutáveis. A modificação mais espetacular reside na fragmentação do antigo decanato de Ferrol em três conjuntos: correspondentes aos bairros centrais – San Julian –, aos bairros periféricos – San Rosendo – e aos setores rurais do município de Ferrol. Como em outras cidades, a Igreja readapta sua organização espacial interna ao crescimento urbano, ao surgimento de novos bairros e à diminuição da população rural.

No Brasil, existem exemplos de desmembramentos das dioceses de Joinville, Rio Grande do Sul, Florianópolis e São Paulo. A política espacial efetivada em abril de 2000 não era somente uma adaptação às rápidas mudanças geográficas e sociais das dioceses, mas sim uma ação política eclesiástica clássica, com atenção especial voltada à gestão religiosa nas dioceses. A ação do Vaticano – papa João Paulo II – levou à transferência dos bispos-auxiliares de expoentes da corrente ligada à Teologia da Libertação no Brasil – Dom Paulo Evaristo Arns, São Paulo, e Dom Angélico Sândalo Bernardino, Florianópolis. Desmembramentos e transferências são exemplos: a transferência dos bispos-auxiliares mais próximos de Dom Paulo Evaristo Arns, por outro lado, tem sido considerada uma ação estratégica para terminar com as chamadas regiões episcopais, criadas pelo cardeal Arns na década de 1970, em São Paulo. Tratava-se de experiência única de territorialidades religiosas que possuíam razoável autonomia em relação ao poder central da arquidiocese. A fragmentação dessas regiões episcopais favorece a retomada da centralização do poder religioso mais afinado ao modelo do Vaticano e, ao mesmo tempo, à perda de autonomia do grupo que seguia o modelo de descentralização proposto pela Teologia da Libertação.

A organização interna diocesana em paróquias e vicariatos testemunha a preocupação permanente da pastoral com seus habitantes. Cada nova organização pastoral estará diretamente relacionada com o comportamento espacial do clero. A evolução

do número de padres lotados nas dioceses tem apresentado sensíveis declínios. Torres Luna e Duran Villa (1999) analisaram o comportamento do clero diocesano na Galícia, Espanha, também registrado na França (Élineau, 1999). Para os autores, o déficit de profissionais especializados no trabalho religioso é o resultado, unicamente, da crise de vocações numa sociedade que aparenta ser mais secularizada, que reflete uma acentuada diminuição na ordenação de jovens seminaristas, notadamente após as novas diretrizes do Concílio Vaticano II. A crise observada na Espanha, na França e no Brasil provoca uma onda de pessimismo e não engaja a Igreja em um serviço pastoral seguro e onipresente. A ação política religiosa alerta, continuadamente, para as raras ordenações e o declínio das vocações sacerdotais. Tem-se conhecimento das dificuldades futuras ao ofício pastoral por dois fatores importantes: primeiro, a reserva vocacional se esgotará; segundo, a reviravolta na estrutura etária do clero desde o final da década de 1960.

As pesquisas de Torres Luna e Duran Villa (1999) alertam para o envelhecimento do clero na região da Galícia nos últimos vinte anos. É, sem dúvida, um sinal da não renovação de clérigos em inúmeras dioceses. Esse déficit de padres, sobretudo nas paróquias rurais, coloca a política pastoral católica diante de problemas variados, como a falta do serviço religioso diário na paróquia, o comparecimento de sacerdotes às igrejas somente aos domingos, o reagrupamento de paróquias rurais com um mesmo pároco e a celebração da pala-

vra presidida por religiosas, em substituição aos padres, conhecida popularmente como missas de monjas. Os paroquianos reagem e relatam as dificuldades em aceitar a nova organização pastoral. "A presença do pastor entre o povo, lembrando as obrigações de cada um em sua tarefa missionária, assegura a marca humana da religião, do sagrado e da fé" (Élineau, 1999, p. 106).

Acontece que o equilíbrio territorial paroquial pode não resistir ao desequilíbrio demográfico, à mobilidade recente da população e à escassez de padres. O senso de santidade é relegado a um lugar secundário na sociedade, favorecendo as perdas do sagrado (Rosendahl, 1999b). O desencanto do sagrado e o consequente abandono das práticas religiosas continuam sendo as principais provas do processo de secularização ocorrido ao longo do século XX. Os homens se outorgam liberdades em relação à observância religiosa, e muitos renunciam às obrigações e até mesmo à religião. Hoje, a emancipação do laico imprime novas formas religiosas e, em decorrência, novas transformações no espaço. Os exemplos relatados sem dúvida elucidam um caminho a explorar na geografia brasileira em sua organização territorial religiosa.

Religião civil, santuário cívico e espaço

No final dos anos 1960, uma diversidade de comportamentos em nível internacional adquire relevância social, cultural, políti-

ca e religiosa no mundo contemporâneo. Há um desencanto face ao sagrado nas relações entre política e religião em alguns países. Nas reflexões de Martelli (1995), a perda do significado social das estruturas, coisas, pessoas, comportamentos ou espaços pode vir acompanhada ou não do desencanto.

O movimento de secularização – ou o comportamento de dessacralização – pode ser entendido como ação política, com a finalidade de reduzir a influência das instituições eclesiásticas em todos os setores da vida social. Segundo Da Mata (2000), secularização se refere ao aparecimento de uma nova forma de autocompreensão do social, fundamentada em ideologias ou visões de mundo produzidas por outras esferas ou instituições – o Estado, a ciência, o mercado, os meios de comunicação de massa. Estamos diante de uma vivência cultural e globalizada de sacralidades; isto é, pessoas, objetos e lugares reconhecidos como sagrados. Essa vivência representa uma ação de liberdade do homem frente à religião social e sua escolha e submissão à religião civil. Estamos diante da *pseudorreligião* de Mircea Eliade (1991), das religiões *substitutivas* de Weber (1964), na compreensão da categoria de *magia* de Durkheim (1968) e na religião *civil* de Bellag (Martelli, 1995). Esses autores reconhecem em seus estudos a sociedade dotada de autoridade moral, o que lhe permite legitimar ideias e comportamentos ao grupo social. Os aspectos extracotidianos da vida social são considerados do tipo não

religioso, mas portadores de mitos, ritos e atos simbólicos.

Comungamos com a reflexão de que a Sacralidade é um substantivo de globalização, como deseja Dupront (1987). Não há, necessariamente, uma relação de superioridade entre o *locus* sagrado e o lugar de sacralidade cívica, mas uma distinção da realidade espacial percebida. Assim, segundo Rosendahl (1994, 1997), o espaço representa um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, transportando-o para um meio distinto daquele no qual transcorre sua existência. A escolha do *locus* sagrado se dá pela hierofania; a manifestação do sagrado no espaço viabiliza o enraizamento para o céu; existem ritos de fé que fixam no espaço-tempo e o transcendem. O tempo sagrado é fortemente marcado pelo calendário litúrgico eclesiástico da religião.

No espaço de sacralidade cívica, por sua vez, há um conjunto de crenças, símbolos e cerimônias que servem para evocar um poder que emana do povo, sem fazer referências a poderes sobrenaturais. As experiências simbólicas são aquelas das forças coletivas da sociedade, aptas a favorecerem a formação da identidade nacional. O tempo sacralizado é fortemente vivenciado nas festas cívicas, comemorações de mitos e heróis nacionais. A experiência religiosa está normalmente associada aos sistemas de pensamento que privilegiam a imanência ou a transcendência (Dupront, 1987; Claval, 1999). Com a laicização do mundo desenhada a partir do século XVII, a fonte de poder deixa de ser

transcendente: para os autores, ela reside no povo, conformando-se às vontades dele e apoiando-se sobre seus representantes (Claval, 1999, p. 147).

Atualmente, a autoridade é imanente aos grupos nacionais que legitimam o poder público. A sacralidade do poder civil permanece em várias sociedades e se configura como pseudorreligião. Estamos nos referindo às religiões inautênticas de Eliade (1991). Nesse sentido, M. Weber evidencia o surgimento de religiões substitutivas (*Ersatz der religion*), conceito aplicado também para descrever, na sociedade moderna, ações não religiosas, como o fascínio exercido pelos ditadores no século XX ou os regimes político-religiosos fortemente conectados à identidade nacional.

É indispensável clarificar, a seguir, o que entendemos por religião civil e as novas localizações da produção simbólica de sacralidades no tempo presente.

A natureza da religião civil

A definição de religião se faz a partir de diferentes abordagens dos cientistas sociais. Para considerá-la sob a perspectiva espacial, recorre-se às interpretações de Eliade (1991), Dupront (1987) e Hatzfeld [19–] sobre a experiência religiosa do homem. Quem poderia contestar uma definição de religião privilegiando o espaço e o tempo em que homens e deuses se encontram?

As relações entre poder político e deuses podem assumir formas variadas em diferentes sociedades e em cada cultura. A teoria durkheimiana continua essencial: a vivência religiosa é a própria experiência religiosa. É a própria experiência das forças coletivas, é a experiência da sociedade como autoridade moral. “É possível prever a possibilidade de que a necessidade de transcendência seja satisfeita não apenas pela religião, mas também por equivalentes funcionais, predispostos pelo próprio sistema social” (Martelli, 1995, p. 123).

A literatura aponta que alguns autores contestam uma visão tão flexível do homem religioso, mas é possível refletir sobre a natureza da religião civil diante de espaços da religião frente ao desencanto do mundo.

A religião civil se compõe de ritos e símbolos relativos à nação e aos seus fundadores. Baseia-se em instituições próprias e exerce uma função social integrada, fornecedora de uma forte identidade nacional. Martelli (1995), Da Mata (2000) e outros estudiosos abordam a religião civil como o conjunto de ritos constituídos em torno de símbolos como a bandeira, o hino, o herói fundador e valores socializados – nação, igualdade, classe ou etnia – articulados num contexto do mais alto significado, podendo adquirir uma dimensão transcendente. O que assume especial interesse em nosso estudo é o fato de a religião civil ocorrer no espaço e tempo sacralizados. Vejamos alguns exemplos de espaços sacralizados, *loci* de rituais que se

organizam em torno do culto político e das comemorações de mitos e heróis.

O conceito de religião civil nos remete, primeiramente, ao exemplo norte-americano, não só na identificação da dimensão religiosa do sentimento patriótico, mas também na concepção da América como a *terra da liberdade*. A paisagem urbana de Washington imprime a proeminência das forças políticas que presidem os destinos do país e o equilíbrio que torna sua utilização legítima. O *locus* de sacralidade é o Capitólio – sede do Congresso – e a Casa Branca – residência do presidente do país. Claval, referindo-se ao exemplo norte-americano, ressalta que ele simboliza "a sacralidade das funções políticas numa sociedade democrática" (1999, p. 151). Nesse caso, a religião civil exerce uma forte função social integradora em uma sociedade de pluralidade étnica e religiosa.

O culto civil normalmente se associa à figura de mitos fundadores ou heróis nacionais. Nos Estados Unidos, alguns *founding fathers* são reverenciados como santos da República. Há exemplos do ritual de peregrinação com o objetivo primordial de preservação histórica e fortalecimento da identidade anglo-americana sobre a identidade mexicana. É o caso dos mártires da república texana – soldados americanos que morreram lutando contra o ditador Santa Anna no ano de 1836, na antiga missão religiosa do Álamo, nas proximidades de San Antonio, Texas.

A sociedade americana teve o poder de impor a identidade nacional anglo-americana

sobre a mexicana em 1905, quando o Álamo se transformou em um santuário cívico. "O nascimento do Texas é assim creditado a um ato de aparente martírio em massa no Álamo" (Oliver, 1996, p. 1). A peregrinação cívica ao Forte de Álamo pelos texanos reflete os valores quase sagrados de amor à pátria, à liberdade e aos direitos dos americanos ao lugar. "O Álamo histórico de 1836 representou uma distinção social entre a cultura anglo-saxônica e os hábitos latinos, fundamentada basicamente na etnicidade" (Oliver, 1996, p. 3).

A identidade do santuário cívico exprime-se pelos novos símbolos que se reportam aos americanos mártires; o estilo barroco espanhol da capela é adulterado, sua forma e função são modificadas. O espaço sagrado perde sua função religiosa ao se transformar em museu; a sacralidade está nos objetos anglo-americanos, e não mais nos de origem espanhola ou indígena. No século XX, "assistimos à forte modificação cultural do Álamo em favor dos anglo-americanos, distanciando-se da herança latina do Estado" (Oliver, 1996, p. 8).

O ritual da peregrinação cívica em torno de valores da nacionalidade americana adquire novo valor simbólico, nova função: a antiga e tradicional peregrinação ao santuário cívico com propósitos espirituais, refletindo os valores nacionais primordiais das Daughters of Republic of Texas – grupo de patriotas texanas que propugnaram a transformação da antiga missão espanhola em símbolo religioso e nacional –, vem

sendo substituída por uma peregrinação de consumidores.

A organização espacial em torno do Álamo foi planejada para atender aos turistas, implantando-se um complexo comercial estrategicamente localizado, em um contexto dominado demograficamente pelos latinos: o complexo comercial se integra à peregrinação cultural do turista. A paisagem criada é composta pelo monumento histórico do século XIX e pela nova zona de comércio. A paisagem cultural é assim redefinida, e seu significado é bastante complexo; à peregrinação cívica motivada por valores de luta, de sacrifício e de liberdade é agora acrescentada a necessidade do poder político de impor seu domínio no território conquistado.

A sacralização do Álamo histórico, no século XX, enaltece cultura anglo-americana metamorfoseada nos símbolos econômicos. Assim, os norte-americanos no Texas afirmam sua identidade e conservam os traços de uma autoridade de origem anglo-saxônica sobre a comunidade latina economicamente inferior. De acordo com a análise de Oliver (1996), essas diferenças são corporificadas pelos padrões de consumo dos anglo-americanos e dos latinos. A cultura do consumo no santuário cívico texano tem nova forma e função: motivar o fazer sacralidades no imaginário do consumidor.

Nos Estados Unidos, a religião civil é compatível com as demais religiões institucionalizadas, existindo até uma tolerância e convívio harmônico, o que não ocorreu nas sociedades que constituíam a ex-União

Soviética. Os líderes bolcheviques, na época de Stalin, foram reverenciados pelo povo como santos ou heróis da Revolução Russa. O culto à personalidade de Stalin é bastante esclarecedor do mito político em sociedades secularizadas pela imposição da ideologia marxista-leninista.

Nos estudos empíricos realizados por Da Mata (2000), a religião civil pretende assinalar uma transição qualitativa na história de um povo. Períodos marcados pela generalização da violência coletiva, como revoluções e guerras, relacionam-se intimamente com o surgimento e a dinâmica da religião civil. O ritual de canonização de heróis cívicos sacraliza determinadas formas espaciais que poderíamos rotular de quase sagradas. É oportuno relembrar os estudos já realizados. "[...] o sagrado está no centro de um sistema de práticas (positivas e negativas), isto é, funciona como regulador do agir social dos membros e como integrador da sociedade" (Martelli, 1995, p. 162).

A sacralização de normas, valores e ideias que simbolizam o novo regime político deve ser celebrada no espaço. A imagem do poder deve ser irradiada como verdade final na vida coletiva e individual. Uma estátua, um túmulo ou outras formas simbólicas espaciais devem ser construídas para transmitir valores às futuras gerações por meio de celebrações cívicas. Cria-se o tempo sacralizado por via da festa cívica, que ocorre em um espaço também sacralizado.

A Praça Vermelha e o mausoléu de Vladimir Lênin, em Moscou, desempenharam,

na época do Partido Comunista, da União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), o papel de santuário civil da sociedade. O culto a Lênin e a peregrinação cívica bolchevista a seu túmulo são atividades que favorecem o encontro ou a aproximação do poder russo mítico no espaço e no tempo. O lugar do culto possui sacralidade; a vivência do fiel no espaço é um acontecimento solene, no qual se realiza a experiência religiosa. As práticas devocionais alimentam o fervor comum e constroem o imaginário coletivo e individual do crente. Os rituais cívicos nos levam a crer que existam semelhanças com as características do sagrado encontradas nas religiões universais, originadas em um profeta carismático. Com base no exemplo do estudo da forma simbólica espacial no mausoléu de Lênin, nós reencontramos a literatura das obséquias, das lamentações e das orações fúnebres que ligam os mitos políticos à imagem do martírio, profundamente ancorada na tradição da religião popular russa (Da Mata, 2000, pp. 195-6).

A ideologia seguida pelo marxismo-leninismo exerceu durante muito tempo a função política e da religião civil, favorecendo a integração social e a identidade comum a seus devotos. É oportuno ressaltar a imagem e os símbolos cívicos da nação e sua coexistência pacífica com o poder religioso. O exemplo ocorre, na maioria das vezes, quando o poder político e o religioso estão em comunhão no mesmo espaço social. A partir do final da década de 1980, em inúmeras sociedades, a religião passa a

ter o principal papel de força política, "adquire uma nova relevância social [...] nas sociedades forçadamente secularizadas pela imposição da ideologia marxista-leninista e tornadas declaradamente pós-comunistas" (Martelli, 1995, p. 9).

O estudo geográfico da relação espaço, política e sagrado permite repensar a importância da religião civil e a produção de espaços sacralizados. O contexto político possui outros exemplos: a formação de partidos políticos como o movimento Solidarność e a figura carismática e religiosa do homem público Lech Walesa conferem identidade de fé católica ao patriotismo polaco do país (Rosendahl, 1999a). Na Polônia, a religião católica, desde sempre bastante impregnada com a identidade nacional, volta a constituir um ponto de referência internacional para os grupos que almejam a renovação social e política nesse final de século. Na cidade-santuário da Virgem Negra de Jasna Góra, em Czestochowa, o culto civil à figura do herói nacional Lech Walesa se compara à veneração de um santo. Ele é considerado mártir da reinvindicação de liberdade político-religiosa do povo.

Lech Walesa, fundador do partido Solidarność, pode ser considerado mártir carismático da reinvidação de liberdade político-religiosa do povo polonês. Seu poder carismático e religioso está associado a sua fé católica e sua devoção à Virgem Negra. A forma simbólica espacial religiosa – a Basílica de Jasna Góra – possui em sua arquitetura três andares; em cada andar, um espaço de-

nominado por nós de a) Museu dos Milagres; b) Museu Solidarność; e c) Museu Militar.

A forma simbólica espacial religiosa – a Basílica de Jasna Góra – tem funções espaciais distintas: (i) a Sala dos Milagres, com a exposição dos ex-votos entregues à igreja, tem função religiosa. Em Jasna Góra, o ritual de entrega de ex-votos data de 1430 (Pach et al., 1995). Os ex-votos estão guardados no museu, e não colocados nas paredes laterais da igreja, como na maioria dos santuários católicos. Isso ocorre em razão do alto valor econômico que têm: são joias, como anéis e colares, confeccionados em ouro, prata e pedras preciosas. Os ex-votos oriundos de combates militares estão associados a uma prática bastante antiga no santuário. (ii) O Museu Solidarność, função política relacionada ao partido; as medalhas, honrarias e títulos recebidos por Walesa durante a presidência do movimento político foram doados e estão em lugar de destaque nesse museu, junto com os ex-votos de presos políticos poloneses. A história das sucessivas batalhas na fortaleza de Jasna Góra, em defesa da fé católica contra os alemães e depois os russos, imprime nessa sala do santuário uma mescla de resistência da religião e do patriotismo polonês no espaço-tempo polaco. (iii) O Museu Militar pode ser visitado no terceiro andar. Durante o século XVII, a Virgem Negra de Jasna Góra foi declarada Rainha da Polônia; com isso, o arranjo espacial do santuário sofreu reorganizações para a criação da Sala dos Cavaleiros, onde são exibidas as bandeiras nacionais polacas

vitoriosas nas sucessivas batalhas da história dos poloneses. Nesse contexto, o sagrado favorece a comunhão do poder militar e do poder político no lugar. O ícone da Virgem representa a imagem religiosa da fé dos poloneses. Em realidade, nas sociedades onde é forte o poder religioso institucional, as igrejas, sinagogas ou mesquitas devem ser consideradas como lugares simbólicos religiosos e espaços do poder político.

Dupront, ao estudar a iconografia da arte cristã, alerta que as sacralidades dão ritmo, purificam e trazem a esperança ao tempo presente no espaço e lugares de culto.

> A imagem constrói um imaginário de verdade [...] provoca a imaginação dos fiéis até lhes tornar sensível uma presença e fazer dessa presença realidade viva, portanto, verdadeira (1987, p. 105).

Em nossa pesquisa empírica, foi possível reconhecer o ícone da Virgem de Czestochowa, em quadro pintado, na função religiosa de mãe e mediadora da relação do homem com o sagrado (Rosendahl, 1994, 1999a). Nesse contexto político, os fiéis reencontram no quadro com a pintura bizantina personalizado da Virgem a confirmação de um existir histórico-religioso. A imagem da Virgem Negra possui função religiosa e política em diferentes rituais no santuário: ora materializa o sagrado, ora fortalece o universo cívico. A intensidade

do valor sagrado e civil está fundamentada na entrega de ex-votos: são inúmeros corações, confeccionados em filigrana, de 5 cm^2 aproximadamente, que representam o amor à Virgem Negra, o simbolismo do amor à mãe religiosa e ao ídolo nacional de Rainha da Polônia. O ícone pertence ao imaginário coletivo religioso polonês e se torna, assim, símbolo do poder civil e da experiência do sagrado.

A essência do sagrado é vivida pelo crente com o sentimento de total dependência, respeito e confiança (Tessier, 1991; Wunenburger, 1996), e, no exemplo do santuário de Czestochowa, essa intensidade do fervor religioso se mescla ao fervor patriótico. O momento de silêncio e expectativa transcorre no tempo sagrado de apresentação do ícone da Virgem. A cerimônia de *descortinamento* do quadro bizantino com a pintura da Virgem Negra é realizada somente em horários prefixados. O ritual de abertura simboliza o encontro do devoto com o sagrado. A música tocada e cantada é uma canção infantil bastante popular da Polônia, impondo, assim, os valores patrióticos poloneses: a lembrança dos que morreram, civis e militares, em combates pela independência da Polônia em diferentes épocas, o movimento libertador do Solidarność e os ídolos poloneses santificados de Lech Walesa e Carol Wojtyla – Papa João Paulo II.

Se desejarmos buscar movimentos e heróis cívicos brasileiros para exemplificar o marco da religião civil no Brasil, teríamos de reconhecer o tempo histórico da passagem

da Monarquia para a República. A criação de um imaginário coletivo poderoso que persista por séculos suscita a presença de um ídolo-mártir. Joaquim José da Silva Xavier, o Tiradentes, preenche tais condições: sua imagem despertou aceitação, "foi traído e não traiu jamais as ideias da Inconfidência de Minas Gerais". A certeza do martírio pela libertação da pátria e a conduta de perdoar os inimigos foram elementos usados na construção de um imaginário cívico mineiro e brasileiro. Durante a propaganda republicana, a imagem histórica de Tiradentes começa a ser elaborada como "o libertador". A representação simbólica se expressa no monumento erguido em Ouro Preto pelos republicanos, em 1867. "Nada mais natural que em Ouro Preto tenha surgido como o lugar sacralizado da nossa religião civil" (Da Mata, 2000, p. 197).

A religião civil representa, na maioria das vezes, a religião do poder público no regime da sociedade. A ação do poder político se manifesta no espaço tal qual a materialização simbólica de sua própria autoridade. As formas simbólicas espaciais que registram esse poder podem ser construções de fortaleza, de palácios e outros. Podem representar a força de ideias e valores do grupo étnico – por exemplo, os monumentos, as estátuas e os bustos dos homens públicos identificados com tais valores.

Martelli (1995) argumenta que a religião civil representa uma instituição paralela de crenças, símbolos e cerimônias que consagram uma moral leiga. O culto a Tiradentes, identi-

ficado como patrono cívico da nação brasileira por seus devotos no final do século XIX, constitui o marco inicial das ideias e valores cívicos de liberdade e justiça social. Primeiramente, os positivistas propuseram o tempo civil sacralizado em 21 de abril (Paim, 1981). Nesse contexto, a maçonaria e o espiritismo influenciam a elite brasileira, o anarquismo se afirma no proletariado nacional e na área rural, o catolicismo popular habilita ermitãos e beatos carismáticos a defenderem uma religião sem o clero e a Igreja Eclesiástica, ou seja, um patriotismo não católico. Condições do poder político na dinâmica dos territórios.

No Brasil, o rito cívico está associado a regimes autoritários, tanto no Estado Novo (1937-45) como no regime militar (1964-85). Lugares sacralizados são cultuados somente em tempos de reorganização social e política do Brasil. O país conheceu o nacionalismo comunista após a Segunda Guerra Mundial, o patriotismo dos militares de 1960, a campanha das Diretas-Já (1983-4) e o ideário de democracia e justiça social no espaço místico-político organizado pelos *caras-pintadas* (1992). Trata-se, sem dúvida, de uma herança muito presente do poder político imanente ao povo brasileiro de sacralizar lugares públicos políticos, tais como Igreja da Candelária, Avenida Rio Branco e Praça da Cinelândia, uma das praças mais populares do Rio de Janeiro. Essas formas espaciais são símbolos na escala nacional do poder cívico brasileiro.

O sentimento religioso do homem e seus comportamentos foram interpretados por Durkheim (1968), Dupront (1987), Tessier (1991), Eliade (1991), Weber (1964), Da Mata (2000) e muitos outros. O sagrado se refere à alquimia que a sociedade tem de realizar para conservar os sentimentos coletivos em intervalos regulares, reforçando sua unidade e identidade.

Em Moscovici (1988), o sagrado adquire um período de flutuação. O autor se refere às mudanças ocorridas na sociedade no final dos anos 1970, forçadamente secularizada pela imposição da ideologia marxista-leninista, e ao recrudescimento religioso surgido na década de 1980. A religião volta a constituir papel relevante no espaço. Partidos políticos e valores religiosos alimentam grupos étnico-sociais; alguns assumem identificação, notadamente nas sociedades declaradas pós-comunistas. Em outras sociedades, a dimensão cívica envolve o sagrado e alimenta reivindicações étnico-religiosas como as dos islâmicos, palestinos, judeus, sérvios, croatas, armênios, numa variedade cultural.

A religião é, na realidade, a experiência de forças coletivas e, como tal, evolui e se transforma. A religião civil representa um conjunto de crenças, símbolos e cerimônias relativos à nação (Martelli, 1995; Da Mata, 2000). Pode ocorrer em sociedades de pluralidade religiosa, como a religião civil americana, e em sociedades de predominância

majoritária de um credo, como os católicos na Polônia. E, finalmente, em sociedades secularizadas, como a Rússia no tempo da ideologia marxista-leninista.

Recordando o pensamento de Moscovici (1988) de que a sociedade é "uma máquina de fazer deuses", pode-se afirmar que o sagrado estará destinado a sobreviver nas sociedades futuras. Estamos, assim, diante de diferentes empreendimentos religiosos no espaço: a política de criação, fragmentação e remembramento de paróquias e a magnitude da dimensão espacial cívica da religião. A vida religiosa exige um lugar sagrado. O ato ritual de sacralização do espaço é uma investidura necessária à religião civil. Enfim, o espaço é indispensável à existência da vida sacral coletiva. Rosendahl (1999a) sugere que o espaço sagrado é o fundamento da vida religiosa cívica ou sacral. A natureza religiosa se manifesta ora na experiência do desencanto do sagrado, ora na vivência de seu despertar. Em ambas, o sagrado envolve rearranjos espaciais que favorecem futuros estudos pelos geógrafos.

Referências

BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. *Religions et territoires*. Paris: L'Harmattan, 1999. 290 p.

CLAVAL, P. *A geografia cultural*. Florianópolis: Editora UFSC, 1999.

DA MATA, S. R. "Passado e presente da religião civil". *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 16, n. 23, jul. 2000, pp. 180-204.

DUPRONT, A. *Du sacré: croisades et pèlegrinages, images et langages*. Paris: Gallimard, 1987.

DURKHEIM, E. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. 5 ed. Paris: PUF, 1968.

ELIADE, M. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

ÉLINEAU, D. "Organisations territoriales des églises". In BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. (orgs.). *Religions et territoires*. Paris: L'Harmattan, 1999, pp. 107-24.

HATZFELD, H. *As raízes da religião: tradição, ritual e valores*. Lisboa: Crença e Razão, [19–].

MARTELLI, S. *A religião na sociedade pós-moderna*. São Paulo: Paulinas, 1995.

MOSCOVICI, S. *La machine à faire des Dieux*. Paris: Fayard, 1988.

OLIVER, M. "Historical preservation and identity: the Alamo and the production of a consumer sandscape". *Antipode,* v. 28, n. 1, 1996, pp. 1-23.

PAIM, A. *O apostolado positivista e a República*. Brasília: Editora EdUNB, 1981.

PACH, J. et al. *Jasna Góra*: *sanctuarie de la mére de Dieu*. Narni-Terni, Itália: Plurigraf, 1995.

PELTRE, J. "L'espace sacré des villages lorrains". In PITTE, J.-R. (org.). *Géographie historique et culturelle de l'Europe*. Paris: Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1995, pp. 307-16.

ROSENDAHL, Z. *Porto das Caixas*: *espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Universidade de São Paulo, 1994a.

——. "O sagrado e o espaço". In CASTRO, I. E. et al. (orgs.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

——. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999a.

——. "O sagrado e o profano". In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999b, pp. 9-39.

——. "Espaço, política e religião". In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Geografia cultural: uma antologia*. 1 ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, v. 2, pp. 147-61.

ROUVILLOIS, M. "Diffusion d'un ordre religieux nouveau". In BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. (orgs.). *Religions et territoires*. Paris: L'Harmattan, 1999. 304 p.

SACK, R. D. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 259 p.

TESSIER, R. *Le sacré*. Paris: Cerf et Fides, 1991.

TORRES LUNA, M. e DURAN VILLA, F. "Transformations des territoires: le diocèse de Mondoñedo-El Ferrol (Galice)". In BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. (orgs.). *Religions et territoires*. Paris: L'Harmattan, 1999, pp. 207-17.

WEBER, M. "Sociologia de la comunidade religiosa". *Economía y sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economica, 1964.

WUNENBURGER, J.-J. *Le sacré*. 3 ed. Paris: PUF, 1996.

O sagrado e sua dimensão política: territórios e territorialidades religiosas[1]

Os atos de renúncia do poder religioso marcaram o cenário mundial recentemente: Tenzin Gyatso, na época aos 76 anos, o 14º Dalai Lama, em uma decisão histórica, anuncia oficialmente a intenção de ceder seu papel político no governo do Tibete no exílio, na cidade indiana de Dharamsala, para um líder *livremente eleito* pelos tibetanos (Central Tibetan Administration, 2016). Trata-se de uma saída estratégica, ocorrida em 15 de março de 2011, tomada pelo Dalai Lama.

Joseph Aloisius Ratzinger, na época aos 86 anos, Papa Bento XVI, anunciou em Roma sua renúncia para 28 de fevereiro de 2013 (A Santa Sé, 2016), uma ação fortemente humana na figura do papa, que durante séculos esteve além do bem e do mal. A decisão do Papa Bento XVI representa um sopro de modernidade na instituição Igreja Católica Apostólica Romana.

Em ambas as renúncias, o simbolismo é muito pesado e poderoso, envolve dimensões

---

[1] Versão revisada e atualizada de parte publicada originalmente com o título de "Territorialidade e religião" no livro *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. 2012a.

espaciais de poder político, econômico e religioso. As renúncias de Dalai Lama (14º) e do Papa Bento XVI foram marcas de um movimento revolucionário da hierarquia religiosa e da dessacralização de um cargo escolhido, que só se abandona para passar ao reino dos céus. Trata-se de um cargo vitalício de poder religioso em cada uma das religiões anteriormente citadas.

A reflexão acadêmica desses episódios narrados apresenta estratégias de dimensões políticas, econômicas e do lugar em que ocorrem no cenário mundial. O comportamento de (in)tolerância religiosa esteve presente no ato de renúncia em ambos os episódios: como base para tal estratégia e como consequência da ação de renunciar. Acrescenta-se, em nossa reflexão, que a ausência de equilíbrio da gestão religiosa ocorreu dentro das instituições religiosas e, portanto, no espaço geográfico qualitativamente forte, impregnado de sagrado.

A partir dos anos 1960, a abordagem política nos estudos religioso-geográficos realizados deixa de se ater apenas aos dados espaciais; sua ênfase está além das realidades territoriais. Há lugares potencialmente fontes de conflitos. Nesses casos, as análises das categorias espaciais ganham relevância, e conceitos espaciais como lugar e território transformam-se em categorias fundamentais de ação estratégica na dinâmica política e econômica da sociedade. Nosso desejo é reconhecer e interpretar a dinâmica espacial das relações sociais que colocam em jogo efeitos do poder político, econômico e re-

ligioso na sociedade brasileira. Perspectivas de interpretação da temática estudadas. Na geografia, os estudos clássicos de Paul Fickeler (1999) e David Sopher (1967); oferecem diferentes estruturas, processos, funções e formas de conhecer as relações entre política, economia e religião. Tais estudos foram expostos em artigos anteriores neste livro. Em nosso seguir adiante, neste texto, os conceitos de território e territorialidade religiosas serão abordados privilegiando a gênese dos territórios religiosos no Brasil de 1500-2005. Este texto será ilustrado em três períodos: a) 1551 a 1854; b) 1889 a 1930; e c) 1931 a 2005.

Territorialidade religiosa

Territorialidade e religião continuam a atrair o interesse de geógrafos culturais. Significados individuais e coletivos interpretados dentro de territórios e lugares específicos são contestados, ameaçados e revisados num contexto amplo de relações sociais e espirituais. Com o reconhecimento da distinção entre a territorialidade religiosa e a não religiosa, torna-se possível pensar numa ciência que se ocupa das relações entre território e religião. Essa reflexão é de suma importância para a possibilidade de entendimento do território a partir do modo pelo qual a religião dele se apropria, moldando-o de acordo com suas práticas religiosas. Práticas vivas e atuais, por in-

termédio das quais se afirmam e vivem as identidades e os pertencimentos religiosos (Le Bossé, 2013).

Os estudos de territorialidade na geografia vêm reafirmando as ideias elaboradas por Sack (1986). Territorialidade é definida como uma estratégia de controle sempre vinculada ao contexto social na qual está inserida. A reflexão de Sack (1986), adequada às pretensões de nossa análise, é a dissociação de uma escala meramente espacial à territorialidade que nela se desenvolve. A territorialidade deve ser reconhecida, portanto, como uma ação individual, de grupo social ou instituição, na tentativa de influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relações, assegurando o controle sobre uma determinada área. Torna-se importante interpretar o fenômeno religioso nesse contexto, analisar a poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas em territórios onde a religião se estrutura enquanto instituição. A Igreja Católica Apostólica Romana representa, neste estudo, um modelo notável de instituição religiosa que possui exemplos complexos de efeitos territoriais. Diferentes períodos e contextos foram selecionados para ilustrar os desenvolvimentos históricos mais importantes nos usos da territorialidade. Eles nos permitirão ver que alguns efeitos territoriais são universais, ocorrendo em diversos contextos históricos e em múltiplas organizações sociais. Outros efeitos são específicos de períodos do tempo e de organizações históricas particulares, notadamente no final do século XX. A Igreja Católica Apostólica Romana, durante a sua

história, formou um sistema territorial hierárquico e burocrático eficaz, que influenciou e ainda influencia as metas e a política de atuação dessa instituição religiosa. Por *territorialidade religiosa*, a geógrafa, numa reflexão cultural, entende como o conjunto de práticas desenvolvido por ação individual, grupo social ou uma instituição religiosa no sentido de controlar um determinado território religioso, onde o efeito do poder do sagrado reflete uma identidade de fé e um sentimento de propriedade mútuo (Rosendahl, 2001).

A Igreja Católica Apostólica Romana empreendeu, ao longo de sua história, importantes mudanças em sua relação espaço e territorialidade. A análise das possíveis vantagens e desvantagens ocorridas, notadamente as que surgem em determinados períodos históricos, permite compreender a relação entre fé, espaço e tempo. Até o fim da Idade Média, a Igreja era mais adiantada que a maioria das instituições da época. Mas, desde o surgimento do mundo moderno, segmentos importantes da sua organização têm sido considerados conservadores, até mesmo arcaicos. A história da territorialidade da instituição católica é bastante complexa. Reconhecer suas ações estratégicas não é tarefa fácil, pois o domínio de gestão do poder organizado hierarquicamente, bem como a estrutura administrativa peculiar e contínua, acrescida da permanência dos aspectos simbólicos em diferentes contextos e em diversas sociedades até os dias atuais, conferem à Igreja Católica Apostólica Roma-

na uma atuação forte na criação e gestão de seus territórios (Rosendahl, 2001).

Nesse sentido, Sack (1986) e Raffestin (1980) discutem dois pontos qualitativamente fortes de territorialidade católica no mundo. Primeiro: focalizar mudanças na organização e no território estudado não significa considerar essas características como isoladas e quantificadas. Sack (1986) ressalta que os registros da Igreja Católica Apostólica Romana são vastos e não apresentam estudos que valorizem os critérios de organização espacial, nem dos efeitos territoriais ocorridos. O segundo ponto enfatiza a estrutura organizacional hierárquica, destacando os territórios episcopais. Não há dúvida de que se trata de uma qualidade importante de gestão da Igreja, mas deve-se lembrar de que a Igreja possui outras características em sua organização espacial. Por exemplo, destacam-se o clero e sua atuação: frequentemente o bispo e o pároco tendem a cuidar de seus paroquianos como um pai cuida dos filhos; considerando uma família cristã, as religiosas de variadas congregações são *casadas* com Cristo, são as *irmãs* na comunidade religiosa. A vida na comunidade religiosa é uma vivência familiar, no sentido de habitar o mesmo lar.

Na realidade, essa ação estratégica da Igreja Católica Apostólica Romana, ao ser implantada, imprimiu marcas territoriais fortemente destinadas a orientar a fé católica no tempo-espaço, mas a visibilidade dessa organização espacial é perceptível, hoje, na elaboração de mapas relacionados às

mudanças expressivas ocorridas na evolução social no Brasil (Élineau, 1999). Este texto prioriza alguns dos caminhos dessa reflexão no estudo da religião. Tal reflexão, neste momento, tem como finalidade colocar em evidência a ação da Igreja Católica no espaço brasileiro.

O conceito de território religioso, conceito-chave na geografia, foi considerado em nossa análise a partir das contribuições de Sack (1986), Souza (1995), Bonnemaison (2002), Rosendahl (1996, 2005) e Haesbaert (1999, 2009). O território constitui-se em um dado segmento do espaço, via de regra delimitado, que resulta da apropriação e controle por parte de um determinado agente social, um grupo humano, uma empresa ou uma instituição como o Estado ou outra organização social. O território, além do caráter político, possui um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos e religiosos, conforme assinala Bonnemaison (2002). É por intermédio da paisagem cultural e de seus geossímbolos que a cultura de um grupo se inscreve no espaço. Nos tempos atuais, o território apresenta-se impregnado de significados, símbolos e imagens. A religião tem também os seus símbolos, que constituem marcas que identificam e delimitam um território religioso.

O território apresenta um arranjo espacial determinado, constituído por fixos e fluxos, possuindo funções e formas. Tudo isso constitui os meios por intermédio dos quais o território realiza efetivamente os papéis a

ele atribuídos pelo agente social que o criou e o controla. Nas reflexões de Sack (1986), as autoridades da Igreja Católica afirmam que sua organização e sua hierarquia são partes sagradas e essenciais da Igreja e de sua missão. Os interesses estão refletidos na noção geral de que a Igreja Católica possui duas naturezas. A primeira inclui o sistema abstrato da fé e dos valores encontrados nas escrituras sagradas. Essa natureza é chamada de Igreja Invisível. A segunda refere-se às instituições sociais da Igreja. Compreende seus membros, seus funcionários, suas regras e regulamentos, suas estruturas físicas e propriedades. A esta chamamos Igreja Visível, que inclui os templos, os cemitérios, os pequenos oratórios à beira da estrada, bem como os itinerários percorridos pelos peregrinos, que são, entre outros, os meios pelos quais o território é reconhecido e vivenciado.

A Igreja Católica Apostólica Romana vem mantendo uma unidade político-espacial. Estamos nos referindo aos territórios demarcados, onde o acesso é controlado e dentro dos quais a autoridade é exercida por um profissional religioso. O território religioso constitui-se de estruturas específicas, inclusive um modo de distribuição espacial e de gestão de espaço. Reconhecem-se três níveis político-administrativos hierárquicos de gestão do sagrado. O primeiro nível situa-se na sede oficial, no Vaticano. O segundo e o terceiro níveis são, respectivamente, a diocese e a paróquia. Em cada um desses territórios, a gestão administrativa da Igreja Católica corresponde ao poder na hierarquia

territorial. Os sacerdotes têm jurisdição sobre a paróquia, os bispos sobre as dioceses, os arcebispos sobre as arquidioceses, e o papa sobre todas as unidades territoriais. É claro que a relação não é perfeita, nem todos os sacerdotes têm suas próprias paróquias. Neste texto, as paróquias e as dioceses serão objeto de nossa reflexão.

Pode-se dizer que, em uma perspectiva ampla, as relações de poder que se estabelecem no território remontam às mais antigas civilizações, nas quais a dimensão espacial já era reconhecida como instrumento de extrema importância para a conquista, exercício e manutenção do poder. O conceito de território proposto por Souza (1995) pode ser expresso na relação que desenvolve com as noções de espaço e tempo. Pode refletir que acontecimentos importantes induzem a uma transformação; mesmo que seja visto como recuo ou avanço, o território é modificado, aparecendo como o que melhor corresponde à afirmação do poder (Rosendahl, 2001). É justamente a não rigidez no tempo e no espaço a característica que garante a compreensão das territorialidades. A organização interna dos territórios da Igreja é dinâmica, móvel no espaço. Assinala uma organização religiosa, porém ela é também uma instituição política e econômica. Esses dois papéis afetam as funções religiosas dentro dos territórios católicos e, em alguns casos, são geradores de conflitos.

A paróquia representa também, para seus paroquianos, um lugar simbólico onde cada habitante se insere em grandes questio-

namentos e, na maioria dos casos, desenvolve uma forte identidade religiosa no lugar. Assim, a paróquia é sempre como um território principal da vida das comunidades locais. Ela oferece um notável exemplo de "organização da vida social e íntima dos habitantes, pontuando o tempo cotidiano da comunidade" (Lecoquierre e Steck, 1999, p. 63).

Lecoquierre e Steck postulam que "a última e verdadeira unidade territorial de base da Igreja Católica é a diocese" (1999, p. 53). A diocese é evocada como território religioso verdadeiramente presente e atuante no processo de regulação e religiosidade católica. A referência primordial é a comunidade de crentes, que constitui o espaço de aproximação entre o regional e o universal, isto é, entre as ações de controle pastoral regional e as ações na escala do mundo (Rosendahl, 2005). Lembremos que o território religioso assegura a vivência da fé e a vivência dos fiéis, afirmando, assim, sua identidade religiosa. São múltiplas as estratégias interligando religião e território. A dimensão política do sagrado, neste texto, objetiva investigar as funções e as formas espaciais adotadas por uma instituição religiosa. As estratégias de ação de poder continuam a ser múltiplas no espaço brasileiro.

No próximo item, serão exploradas as mudanças mais relevantes que ocorreram nas relações religião, território e territorialidade. Procura-se descrever e interpretar a política territorial resultante de estratégias utilizadas pela Igreja Católica no Brasil em seu processo de difusão da fé, considerando

por que umas áreas e não outras surgem em contextos político-econômicos relevantes da história e da geografia no país.

Difusão espacial e constituição de territórios religiosos de 1551 a 1854

Na ocupação do território brasileiro, a territorialidade da Igreja Católica caracterizava-se, ao final de três séculos de colonização e evangelização, por territórios amplos, mal ou nulamente delimitados, dotados de esporádicos e escassos meios de ação – em breve, superficialmente apropriados e controlados (Rosendahl e Corrêa, 2003). No Brasil, a fé católica foi introduzida oficialmente pelos portugueses, pela intervenção não só da Coroa, mas também das ordens religiosas. A ocupação do território brasileiro por parte dos portugueses foi desde o início, segundo Azzi (2005), considerada pelos jesuítas como elemento fundamental para o cumprimento de sua missão evangelizadora.

A vinda dos missionários, por exemplo, ocorreu por ordem da Coroa Portuguesa (Hoornaert, 1983), que, por meio de bulas papais, passou a ter a tarefa de impor a fé. A missão evangelizadora estava fortemente impregnada na ação de conversão de um único caminho da verdade e do bem. Os estudos de Hoornaert (1983), Azzi (2005) e outros autores registraram a finalidade única dos luso-católicos em território brasileiro: a expansão da fé católica ao povo autóctone

e o sucesso do povoamento e do comércio. Beozzo (1983, p. 19) reflete o pensamento da Coroa quanto à propagação da fé e à conversão do gentio: “O principal fim que se manda povoar o Brasil é a redução do gentio à fé católica [...] e convém atraí-los à paz, para o fim da propagação da fé e o aumento da povoação e comércio”. Os reis de Portugal possuíam a convicção bastante clara de que cabia a eles a missão de evangelizar as novas terras descobertas. A representação religiosa e política se aglutinava na conquista, posse e ocupação do território. Esse poder não emanava da qualidade do ser humano, sendo exercido por privilégio da escolha divina. “No reino lusitano, toda a concepção teológica da Cristandade surgiu solidamente ancorada na ideia da fundação divina da monarquia” (Azzi, 2005, p. 15). O poder real é, assim, considerado como um dom, uma graça divina, e o monarca impregnado da graça de Deus deve, enfim, ocupar a chefia política e religiosa sobre o seu povo no território e nas novas terras descobertas. Durante os séculos XVI e XVII, os portugueses estiveram fortemente marcados na unidade da fé católica e no poder do império. Caberia ao povo português conservar e expandir a fé, pois era o povo eleito, isto é, Deus havia declarado sua opção pelos portugueses. Não apenas a dinastia lusitana fora escolhida, mas também o povo português. Sendo um povo separado por Deus, os portugueses tinham a missão político-religiosa de expansão da fé e do reino de Cristo. No pensamento de Azzi (2005) e de outros historiadores, o resultado

desse caráter sacral se expandiu nas primeiras décadas do século XVI. Com o início dos grandes descobrimentos, firmando sua posição de bons navegadores, os portugueses adquirem vocação messiânica. O reino de Portugal é, pois, identificado como o reino de Deus em marcha – Hoornaert (1983) e Azzi (2005) afirmam essa ideia.

A estratégia de gestão dos conquistadores sobre o território brasileiro foi programada em documentos oficiais portugueses que registram de maneira clara suas intenções: propagação da fé católica e conversão dos gentios. Nesse sentido, coloca-se ênfase na conversão. A terminologia bíblica da conversão é variada. Em hebraico – *shub* –, converter-se significa retornar, voltar sobre seus passos, regressar a uma relação fiel com Deus. Em grego, o significado de conversão contido no Novo Testamento utiliza o termo *metanoia*, isto é, mudança interior, mudança de mentalidade, de visão e de critérios. Na perspectiva geral, o significado da conversão na Bíblia pode ser entendido como ação de mudança interior e exterior, de mentalidade e de conduta, de atitudes e atos. A conversão produz uma mudança radical de mentalidade e de atitudes que se manifestam em ações comportamentais novas, diferentes das anteriores. Foi sob essa perspectiva estratégica do colonizador que a sociedade colonial brasileira nasceu. Em consequência, a ação missionária não propunha opção religiosa diversa, e sim impunha um novo caminho de comportamento religioso.

Os nativos, os primeiros convertidos no território brasileiro, não tiveram outra opção

de sobrevivência. A conversão acarretou a perda de sua identidade cultural, a renúncia aos seus cultos e tradições religiosas.

A expansão política em nome da fé legitimava a conquista e a guerra contra os inimigos da fé cristã, estratégia aplicada, destacadamente, pelos colonizadores da Península Ibérica e intensificada nos séculos XVI e XVII. Expandir o domínio português significava ao mesmo tempo dilatar a influência da fé católica (Hoornaert, 1983; Azzi, 2005). No Brasil, o ideal missionário se concretiza na conquista territorial, com a submissão dos habitantes ao poder da Coroa Portuguesa e a conquista espiritual impondo a devoção ao Cristo. Os mistérios da fé cristã foram introduzidos oficialmente pelos portugueses, não só por intervenção do Estado, mas também por ordens religiosas e pela ação dos colonos. O complexo processo de ocupação do espaço brasileiro, feito em etapas e valorizando diferentes áreas em momentos distintos, permitiu que o catolicismo brasileiro assumisse características próprias, bastante distintas do catolicismo europeu.

Dioceses e paróquias são configurações espaciais presentes na origem da divisão territorial religiosa no Brasil, num processo de construção de territórios e territorialidades da Igreja Católica Apostólica Romana. A divisão espacial em dioceses, paróquias e freguesias permitiu aos colonizadores controle político e religioso do território brasileiro. A elas cabia a função de organizar, permitir e controlar as práticas devocionais dos devotos, desempenhando, assim, o pa-

pel de gestão do território religioso desde 1551 – data da criação da primeira diocese no Brasil, em Salvador, Bahia. As paróquias, territórios religiosos de gestão do sacerdote pároco, representaram e representam, no Brasil, territórios religiosos fragmentados, mas aglutinados em dioceses e controlados pela *Unidade Territorial Central* de gestão das práticas e atividades religiosas mundiais. Estamos falando do Vaticano.

As práticas religiosas, incentivadas desde o início da colonização, tanto favoreceram o controle religioso sobre os fiéis como celebraram as normas e condutas de gestão dentro do território brasileiro. Assim, reconhecem-se, nesta pesquisa, as práticas devocionais como ações estratégicas político-religiosas, elementos importantes no processo de gestão das terras conquistadas. Na sociedade colonial, destaca-se o alto nível de sacralidade das práticas devocionais: a) o culto de adoração à Eucaristia; b) as promessas; e c) as romarias. Essas práticas centralizam a forma simbólico-religiosa na visão do Corpo de Deus e na devoção aos santos, tanto os canonizados quanto os locais, figuras mais ou menos lendárias. E em torno delas gira o catolicismo popular no país, característica singular no Brasil. A representação simbólica do Corpo de Deus na Eucaristia foi relacionada à devoção de ver Deus, e Azzi (2005, p. 270) comenta que os fiéis imbuídos dessa devoção "passavam a se deslocar de uma igreja para outra a fim de presenciar o ritual de elevação da hóstia, ou seja, para ver Deus na missa". É bem fácil imaginar a perturbação causada pelo entrar

e sair de devotos que percorriam diferentes igrejas para ver Deus, sem necessariamente assistirem por completo ao ritual da celebração da missa. A devoção ao Corpo de Deus foi prática religiosa incentivada pelo poder eclesiástico e, na maioria das vezes, consistia na visitação e adoração ao Santíssimo Sacramento dentro da Igreja Matriz, de maneira individual e coletiva. Essa prática possui vínculo direto com as Irmandades ligadas à Igreja Matriz das inúmeras freguesias do país, acentuando o poder religioso das confrarias – associações religiosas de leigos que se reúnem com a finalidade de construir igrejas, realizar os cultos e promover a devoção aos santos.

Existiram dois tipos principais de confrarias: as Irmandades e as Ordens Terceiras. Nos estudos realizados por Beozzo (1977, p. 748), a vida religiosa nos santuários era vinculada e intimamente regulada pelas Irmandades. Elas refletiam o catolicismo colonial brasileiro, de caráter leigo, no qual construíam e administravam igrejas, contratando seus capelães, organizavam festas para os padroeiros, recolhiam esmolas para os templos e animavam o culto não sacramental. A vida religiosa, assim, caracterizava-se por práticas religiosas da reza do terço, ladainhas, devoção aos santos, com novena e festa na celebração do seu padroeiro. Às vezes essas práticas ocorriam sem a presença do profissional religioso especializado. Era o catolicismo popular, com aceitação do bispo e do pároco, porém com poucos vínculos com a sede em Roma. As Irmandades, tanto no período colonial como no imperial, mantiveram

sempre um caráter marcadamente religioso e devocional. Entretanto, algumas possuíam um aspecto eminentemente social, como é exemplificado pela Irmandade da Misericórdia. Presente no país desde o século XVI, ela mantém até os dias de hoje uma forte atuação social e religiosa. Declinou apenas na fase republicana, ao ser marginalizada pela Igreja oficial, sobretudo na segunda metade do século XIX, no movimento de romanização no Brasil (Rosendahl, 1994a, 1996).

As promessas, as romarias e a devoção aos santos, também consideradas ações estratégicas de conversão, são representações fundamentais do catolicismo popular e da vida cotidiana religiosa. O culto popular assumia importância muito maior que os do ciclo litúrgico oficial. É interessante observar ainda hoje, nos centros religiosos, a persistência dessa relação do fiel com o sagrado, num relacionamento direto e pessoal. As romarias e as promessas têm como fatores fundamentais o espaço e o tempo em que ocorrem: o *tempo sagrado* e o *espaço sagrado* (Rosendahl, 1999a, 1999b, 2006, 2008).

As festividades religiosas marcam, até hoje, o tempo sagrado nesses centros. Cada santuário possui seu calendário religioso, com as festas dos padroeiros locais. Se o tempo é assinalado pelas festas, a percepção do espaço tem no santuário o seu parâmetro sagrado: é para lá que se dirigem os devotos. Os centros religiosos no Brasil abrigam grandes massas de fiéis, denominados romeiros, pois nos primeiros séculos da era cristã o lugar de peregrinação mais procurado era

Roma, onde se venera o túmulo de São Pedro. Os papas da época encorajavam a viagem a Roma por meio de indulgências, cuja importância era proporcional à distância percorrida. A preocupação teológica de que, após esta vida terrena, as almas dos mortos receberiam um prêmio ou um castigo eterno era comumente aceita na sociedade colonial.

As romarias no Brasil datam do século XVI, de origem portuguesa. E não poderia ser de outra forma, uma vez que o catolicismo foi trazido pelos portugueses ao Brasil e estabelecido desde o início como religião oficial, a serviço do projeto colonial português (Azzi, 1979a). Mas romarias portuguesas já existiam no cenário religioso desde a segunda metade do século VI, tendo se constituído, "desde o começo e ao longo de toda a sua história, como uma estrutura de encontro – conflito e compatibilização – entre uma religião popular e a instituição oficial de regulação autoritária – ortodoxia e ortopráxis – da religião católica" (Sanchis, 1979, n.p.). De fato, a análise dos rituais religiosos vai desde o exame daqueles concebidos dentro da estrutura litúrgica de uma igreja estabelecida e oficial, como a missa, e passa por festas religiosas populares, onde ocorrem o *encontro* e o *confronto* com a estrutura hierárquica da instituição religiosa.

O itinerário das romarias possui práticas de promessas dos devotos e de atividades eclesiásticas, que podem ser consideradas como um conjunto de rituais diferenciados. O estudo dessas práticas não deve estar dessassociado do controle que a Igreja Oficial exerce sobre elas. A estratégia eclesiástica

de permissão e controle da devoção e de seus fiéis no espaço representa uma das formas de gestão do território. As festas religiosas populares constituem momentos extraordinários na vida das comunidades que as realizam. O tempo sagrado adquire também o caráter de fato social total de que nos fala Mauss (1979), no qual a obrigação de dar, receber e retribuir se estabelece não somente entre os indivíduos, mas também na relação entre os homens e os santos, entre os homens e a divindade. "A prece participa ao mesmo tempo da natureza do rito e da natureza da crença" (Mauss, 1979, p. 11). Durante os festejos religiosos, notadamente na festa, para comungar com a noção durkheimiana, o santo é o símbolo – o emblema, o totem – da comunidade, e ao festejá-lo comemoram-se o devoto e sua comunidade. Temos aí uma visão particularmente favorável de manifestação da fé que envolve o devoto num momento religioso bastante comum no espaço sagrado.

As práticas religiosas populares, envolvendo festas, incentivadas pelo clero, foram introduzidas no Brasil a partir dos últimos anos do século XVI e início do XVIII. A implantação da hegemonia católica e o controle eclesiástico estão presentes no Norte e Nordeste do país. Essa ação é apontada por historiadores da Igreja no Brasil como uma das estratégias fundamentais para a conversão dos habitantes e conquista do território. A identidade católica dessa população será moldada com incorporações de certos aspectos das crenças e práticas das populações

dominadas e/ou convertidas, com variações em diferentes regiões.

Alves (1978) considera que a religiosidade pode ser pensada como protesto, que toma forma simbólico-religiosa porque o povo que o produziu não tem força política para transformá-lo em ato político. Ribeiro de Oliveira (1985), por sua vez, classifica o fenômeno da religiosidade popular como um sistema simbólico resultante do trabalho anônimo e coletivo de agentes sociais não especialistas em religião. Nele, o povo, como participante, produz e reproduz um campo religioso, no qual os símbolos e lutas seculares se recobrem com os nomes do sagrado.

Na história da Igreja Católica no Brasil, durante os séculos XVII e XVIII, surgiram centros religiosos fortemente marcados por atos de protesto contra a sociedade existente e suas injustiças sociais. Os santuários nascem da inspiração e da fé da gente humilde, de ermitões, de irmãos, de leigos e de beatos.

A geografia da fé inicia-se no local do nascimento do devoto. Já no batismo, ele recebe o nome do santo ou da santa de devoção dos pais. Os centros de romaria estão nos caminhos de penetração do interior ou nas localidades litorâneas. “A imagem do santo, do santuário e do seu padroeiro são trazidas para casa ao final do trajeto da romaria e aí entronizadas” (Beozzo, 1977, p. 749). Os romeiros eram atraídos aos santuários pela fama de acontecimentos sobrenaturais e pelos milagres que ali se manifestaram. Alguns santuários foram construídos em áreas habitadas por indígenas, distantes das moradias

dos colonizadores; “as romarias passaram a construir o primeiro grande movimento de integração entre os dois grupos” (Azzi, 1979b, p. 13). Destaca-se, no século XVI, a atuação dos missionários jesuítas e franciscanos na implantação da fé e na conquista do litoral brasileiro. Nesse primeiro século da ação missionária, quatro centros de devoção são destacados por Azzi (1979a, 2005) como locais de romaria e de entrosamento entre a cultura lusitana e a dos nativos: Nossa Senhora da Ajuda, 1551, em Porto Seguro; São Tomé, 1552, próximo à cidade de Salvador, gestão jesuítica; Nossa Senhora da Penha, próximo a Vila Velha, 1558, gestão franciscana; e Nossa Senhora da Conceição de Itanhaém, em São Vicente, 1561, gestão franciscana.

Durante os séculos XVII e XVIII, as romarias, em especial no interior do país, nasciam espontaneamente da piedade popular, e não mais, como no século XVI, pela atuação dos missionários em seu processo de conversão. As devoções surgiam do povo, e as práticas desenvolviam-se com ampla liberdade de expressão. Os mitos, os símbolos, os gestos e as falas sagradas são criações do lugar. As imagens eram encontradas por pescadores, índios, aventureiros, e o aspecto milagroso da sua aparição evidenciava a vontade divina que escolhera aquele lugar para ser destinado ao culto (Rosendahl, 1994a, 1996).

O povo constrói, assim, o espaço sagrado, realizando com ilimitada liberdade seus cultos religiosos. Os centros religiosos paulistas se enquadram nessas características. Entre os que aparecem no interior, destacamos: em 1647,

Bom Jesus de Iguape; em 1669, Bom Jesus de Tremembé; em 1709, Bom Jesus dos Perdões; e em 1724, Bom Jesus de Pirapora. Tendo em comum a devoção a Jesus flagelado no pretório de Pilatos, popularmente designado como Bom Jesus da Cana Verde, esses quatro santuários perduram até os dias de hoje como centros de convergência de romeiros. A devoção ao Bom Jesus da Cana Verde teve forte difusão por meio dos santuários construídos durante o ciclo bandeirante (França, 1972).

Azzi assinala que o tema da Paixão e Morte de Cristo é fundamental na fé católica. "Na peregrinação católica tradicional dava-se ênfase ao fato de que a Paixão de Jesus deveria servir de estímulo para que as pessoas aprendessem desse exemplo a suportar os sofrimentos e dificuldades da vida" (2005, p. 201). Objeto de antiga devoção popular portuguesa, a Paixão de Cristo foi estrategicamente implantada no Brasil. Objetivando prestigiar e incentivar essa devoção, na sociedade colonial, os rituais eram apresentados na Semana Santa. Durante três dias de solenidades, o sofrimento de Nosso Senhor Jesus Cristo era apresentado de forma teatral: a coroação de espinhos e a flagelação de Cristo; o caminho doloroso do Calvário; a morte na cruz; e, por último, o seu sepultamento. Ainda hoje são famosos eventos como: o Senhor do Bonfim, na Bahia; o Bom Jesus de Matozinhos, em Minas Gerais; e a Paixão de Cristo de Nova Jerusalém, em Pernambuco. A encenação teatral da vida de Cristo, para melhor êxito da conversão no período colonial, pode ser considerada não

apenas como uma demonstração *artística* do drama, mas também como a vivência dos devotos na simbólica representação, até hoje repetida a cada ano na liturgia religiosa.

Primeiro a obrigação, depois a devoção

Alguns estudiosos veem a procissão como o ato de culto externo em que o sentimento religioso e a devoção popular manifestam-se com mais exuberância; ela se destaca como o momento mais importante de uma romaria ao santuário visitado. É importante ressaltar que as romarias e as solenes procissões são práticas devocionais católicas impostas, ao longo do período colonial, como estratégia de conversão pelo clero, cujos membros eram considerados agentes oficiais da religião e auxiliares da Coroa na preservação da fé entre o povo.

Após a narrativa do comportamento do nativo, do português e dos religiosos nesses três séculos no país, destacaremos os dois focos iniciais de difusão espacial. Rosendahl e Corrêa (2003) identificam a Diocese Primaz Principal, em Salvador, na Bahia, e a Diocese Primaz Secundária, em São Luís, no Maranhão.

A Diocese de Salvador foi criada em 1551, a partir da Santa Sé; a Diocese de São Luís foi instituída em 1677 com o desmembramento da Diocese de Lisboa. Portanto, foram instaladas de forma independente uma da outra. Salvador é identificada como a Diocese Primaz Principal devido ao papel que desempenhou nos primeiros séculos da colonização portuguesa. Os fatores que podem explicar essa

dupla primazia de dioceses estão vinculados ao contexto político-administrativo colonial: o Estado do Brasil, com capital em Salvador até 1763, e o Estado do Grão-Pará e Maranhão, com capital em São Luís até 1751, tornando evidente, assim, a ausência de uma unidade política, conforme apontam diversos estudiosos, entre eles Nunes Dias (1970).

A construção da territorialidade da Igreja Católica foi lenta e descontínua no espaço brasileiro. A vinda dos jesuítas, em 1549, chefiados por um jovem de 31 anos – Manuel da Nóbrega –, deu início à conversão dos gentios à fé católica, ação marcada pelo trabalho e pela oração. Em 1553, chega ao Brasil José de Anchieta, que aos 19 anos já havia elaborado uma gramática que serviu para o ensino do tupi nos colégios da Companhia de Jesus (Suess, 1989). O domínio dessa língua passa a caracterizar a ação dos jesuítas:

> Todo este gentio desta costa, que também se derrama mais de 200 léguas pelo sertão, e os mesmos carijós que pelo sertão chegam até as serras do Peru, têm uma mesma língua que é grandíssimo bom para a sua conversão.

Essas afirmações, feitas em 1584 por Anchieta em "Breves informações do Brasil", constam no estudo de Suess (1989, p. 109). A formação da sociedade colonial brasileira confunde-se com a ação missionária dos padres jesuítas. A estratégia de ocupação estava baseada no ensino da língua portu-

guesa e na implantação de novos hábitos e atitudes comportamentais, com a finalidade última de conversão e catequese dos índios – notadamente a catequese infantil, frente à resistência generalizada dos adultos em desligar-se de suas tradições religiosas.

Os franciscanos também desenvolveram territorialidades semelhantes. Em 1581, chegaram os monges beneditinos e fundaram o primeiro mosteiro em Salvador, na Bahia (1581-1582), e outro no Rio de Janeiro (1586-1589). Aportaram em Olinda em 1592, em João Pessoa em 1596, e em São Paulo em 1598 (Fridman, 1994). A Ordem de Nossa Senhora das Mercês chegou ao Brasil em 1640, e a Ordem das Carmelitas veio em 1665. Assim, a vinda de outras ordens ocorreu somente após 1580.

A Companhia de Jesus foi, portanto, até 1580, o único instituto religioso com atuação na formação espacial do país, mas, durante o período colonial, a presença religiosa contou, além dos jesuítas, com franciscanos, beneditinos, mercedários e capuchinhos. Os serviços administrativos e a gestão religiosa nas dioceses, bem como a educação moral e religiosa nos colégios, eram responsabilidades dessas congregações religiosas. Além disso, os religiosos assumiram a função de auxiliar na manutenção da ordem e da disciplina social, de acordo com a autoridade da Coroa e os interesses econômicos portugueses (Hoornaert, 1983; Azzi, 2005).

No período colonial, a primeira característica a se destacar no clero brasileiro foi a sua função vinculada ao Estado. Os padres

eram funcionários públicos, e as ações de observâncias às normas canônicas eram, na maioria das vezes, razão de tensão e conflito com a obediência às leis civis. Podem-se citar como segunda característica o número desfavorável de dioceses e a relativa falta de padres, como também suas longas vacâncias: alguns bispos nomeados para dioceses brasileiras nem chegavam a embarcar para o Brasil (Hoornaert, 1983). Além disso, não existiam seminários para a formação de religiosos no Brasil – eles foram fundados somente na segunda metade do século XVIII. A literatura permite reflexões que apontam o sacerdote brasileiro como tendo precária formação teológica na gestão dos ritos da fé católica; sua preparação vinha dos estudos realizados nos colégios jesuíticos ou nos próprios lares, e da vivência em suas comunidades.

Nessa conjuntura da América Portuguesa, a estratégia da Igreja Católica visava a garantir a apropriação de um amplo território. Amplo, mas vazio, no qual se estabelece um catolicismo popular que passa a fazer parte da cultura brasileira. A figura 1 apresenta a origem e difusão dessas novas unidades territoriais, num total de nove *loci* da Igreja Católica.

A distribuição espacial das cinco primeiras dioceses criadas no Brasil deixa bem evidente a forte lentidão na criação dos territórios religiosos. Somente após 125 anos da fundação da Diocese Primaz de Salvador foram criadas a do Rio de Janeiro e a de Olinda-Recife – ambas em 1676 – e desmembradas da Diocese de Salvador. A de Belém foi criada em 1719, desmembrada da Diocese de São Luís. A estra-

tégia locacional dessas dioceses, que surgiram em baías ou estuários, reforça a centralidade de que já desfrutavam essas cidades como ponto de controle do litoral, centros de troca e lugares de penetração e conquista do interior.

O quadro 1 indica a distribuição pelas regiões brasileiras das nove unidades existentes em 1800.

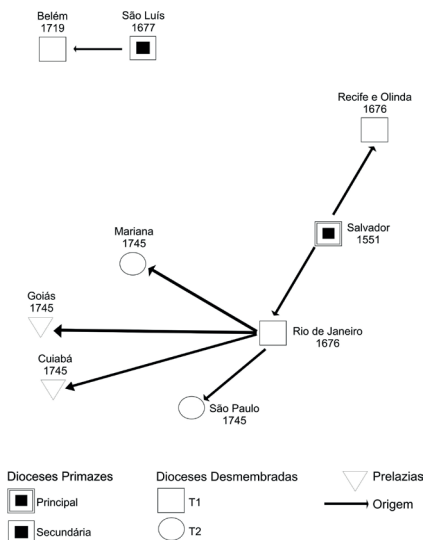
Quadro 1 – Brasil: dioceses e prelazias existentes em 1800

	1551	**1676-77**	**1719-45**	**1848-54**	
Amazônia	-	-	1	-	1
Nordeste	1	2	-	1	4
Centro-Sul	-	1	4	2	7
Total	1	3	5	3	12

Fonte: CERIS - Anuário Católico do Brasil, 2000.

Como se observa na figura 1 e no quadro 1, em trezentos anos de colonização, o poder religioso oficial possuía apenas nove unidades territoriais em todo o vasto território brasileiro: as dioceses de Olinda-Recife, de Salvador e de São Luís, localizadas na região Nordeste, do Rio de Janeiro, de São Paulo e de Mariana, e as prelazias de Goiás e de Cuiabá, na região Centro-Sul e de Belém, na região da Amazônia Brasileira. As dioceses de Mariana (1745) e de São Paulo (1745) e as prelazias de Goiás e Cuiabá (1745) se originaram do desmembramento da Diocese do Rio de Janeiro, no século XVIII, e refletem a conjuntura político-econômica do Brasil. A Diocese de Mariana, em Minas Gerais, e as prelazias de

Goiás e Cuiabá estavam localizadas em área de mineração no interior do país. Reforçava-se a centralidade desses núcleos urbanos no interior, devido à presença de recursos minerais que datam do período colonial (Rosendahl, 2005). A Diocese de São Paulo, também no interior, só foi criada em 1745, dois séculos após a fundação do Colégio São Paulo. Os jesuítas, instalados em São Paulo desde 1554, foram desde o início missionários de fato, imbuídos do entendimento de que os limites da instituição eclesiástica coincidiam com as fronteiras do próprio reino lusitano (Hoornaert, 1983; Azzi, 2005).

Figura 1 – Brasil: dioceses e prelazias em 1800 (origem e difusão)

Fonte: Rosendahl, 2012.

O poder religioso oficial atuava até 1800 num amplo território, escasso e ocupado de modo irregular. A existência de nove unidades territoriais brasileiras (como foi visto, sete dioceses e duas prelazias criadas ao longo de trezentos anos de colonização) demonstra a preocupação central de garantir a apropriação de uma área vastíssima, numa ação que resultou em grandes territórios mal ou nulamente delimitados. Sem dúvida, devido à grande distância entre eles, a gestão religiosa foi superficialmente eficaz na escala abrangente do país; sua atuação era local, nas dioceses e paróquias.

O período de 1551 a 1854 representou, na complexa relação entre Igreja e política, um tempo de tensões, notáveis na atuação dos jesuítas. No período colonial, a Igreja classifica-se como católica romana. A política engloba as relações da Igreja tanto com a sociedade quanto com o Estado e seus agentes e instituições. As relações mútuas entre a Coroa e a Igreja estavam reguladas pelas instituições do Padroado Régio. Havia uma série de privilégios outorgados paulatinamente pelos papas ao rei de Portugal. A partir do século XVI, os reis podiam apresentar seus candidatos aos cargos eclesiásticos: bispos, cônegos, párocos, professores dos seminários. Roma reserva-se apenas a nomeação dos bispos candidatos apresentados pelo rei. Os bispos confirmavam os párocos (Beozzo, 1983). A territorialidade religiosa estava vinculada à subordinação política, à dependência econômica e ao controle ideológico exercidos pelo Estado (Hauck, 1985). Os historiadores acentuam que os reis

administravam os dízimos e a territorialidade religiosa de controle da doutrina eclesiástica. A Igreja Católica era a religião oficial do Estado em regime de monopólio, com exclusão de qualquer outra religião.

A Primeira República – de 1889 a 1930

A Primeira República (1889 a 1930) é marcada por inúmeros acontecimentos econômico-sociais e, por consequência, na estratégia da Igreja Católica para manutenção e difusão de seus territórios religiosos. Era necessário atender à demanda de novos agentes espaciais – as classes médias urbanas, o operariado, o imigrante e outros agentes –, o que levou a Igreja Católica a repensar suas ações territoriais, pois tratava-se de um outro contexto histórico. A partir das últimas décadas do século XIX, o Brasil, independente desde 1822, passa por significativas mudanças. A escravidão havia sido abolida em 1888, novas áreas eram mais efetivamente incorporadas ao espaço econômico brasileiro graças a produtos como o café, o cacau e a borracha, a industrialização e a urbanização já estavam em marcha, e a população ascendera de cerca de 14,5 milhões de habitantes em 1890 para cerca de 36 milhões em 1930 (Prado Jr., 1976).

A Igreja Católica, nesse contexto, privilegiava a criação de novas dioceses e prelazias. Novos territórios religiosos tornavam-se necessários para que o poder simbólico da

Igreja fosse territorialmente materializado: as 68 dioceses e prelazias criadas entre 1890 e 1930 (tabela 3) refletem esse contexto e a expansão desse poder (Rosendahl e Corrêa, 2003).

A análise do quadro 2 possibilita uma primeira avaliação do processo de difusão de dioceses no período de 1890 até 1930 no Brasil. Como se vê, três séculos de permanência de religiosos católicos no país (1551 a 1854) haviam resultado na criação de 12 dioceses, ao passo que, num período de aproximadamente quarenta anos, se registra o aparecimento de 68 novos territórios religiosos. A criação dessas dioceses, distribuídas segundo cada uma das cinco grandes regiões do país, demonstra que a difusão ocorreu em ritmos variáveis e com descontinuidades espaciais e temporais. A característica desse processo imprime no espaço brasileiro uma nova estratégia territorial adotada pela Santa Sé: a de apropriação de novos espaços na difusão da fé.

Quadro 2 – Criação de dioceses e prelazias no Brasil de 1551 até 1930, por regiões

Regiões	**Períodos**		**Total**
	1551-1854	**1890-1930**	
Amazônia	-	-	1
Nordeste	1	2	4
Centro-Sul	-	1	7
Total	1	3	12

Fonte: CERIS – Anuário Católico do Brasil, 2000.

A intensificação da ação da Igreja Católica resultou, por um lado, em uma densificação de sua rede de dioceses e prelazias, associada a uma estratégia de difusão que se aproxima, dada a escala dimensional do Brasil, da difusão por contiguidade – diferente, portanto, da difusão por saltos, como ocorrera de modo preponderante até o final do século XIX (Rosendahl e Corrêa, 2003).

O exemplo da Arquidiocese de Salvador é, a esse respeito, bastante ilustrativo. Como apresentado no tópico anterior, em 1676, a partir dela foram criadas as dioceses de Olinda-Recife, em Pernambuco, e a do Rio de Janeiro, todas localizadas a longa distância de Salvador. A figura 2 ilustra a origem e a difusão das dioceses e prelazias a partir da Arquidiocese de Salvador. O que seria a sua hinterlândia imediata, o estado da Bahia, e mais, o Recôncavo Baiano, área rica e densamente povoada, não foi objeto de nenhuma implementação até o final do século XIX, enquanto o interior do estado da Bahia apenas no começo do século XX teria novos territórios religiosos da gestão católica: as dioceses de Ilhéus, Caetité e Barra, criadas em 1913. A Diocese de Aracaju foi criada em 1910, também desmembrada da Arquidiocese de Salvador. Em contrapartida, o bispo de Salvador controlava, desde o século XVII, as dioceses de Luanda e São Tomé, na África, como aponta Vasconcelos (2002).

Territórios regionais de 1930 a 2005 – Região Nordeste

Por considerar o exemplo da Diocese Primaz de Salvador, criada em 1551, bastante ilustrativo na temática de mapas de visibilidade da organização espacial (Élineau, 1999), destacaremos o processo de constituição na escala regional. Sabemos que a expansão da fé originaria matrizes regionais diferenciadas. Neste texto, a visibilidade da organização espacial da Região Nordeste do Brasil será privilegiada.

Nesta abordagem da ação da Igreja Católica na Região Nordeste, percebem-se estratégias territoriais singulares, vinculadas à herança do sistema colonial vigente no Brasil durante mais de três dos cinco séculos de sua história. A rede diocesana pós-1930 torna evidente que os tempos de difusão da fé católica apresentam uma dinâmica que resultou em desigualdade espaço-temporal. Como será visto, os tempos de difusão não foram iguais para as unidades da Federação que formam a Região Nordeste brasileira. O que se observa é a existência de três modelos diferentes, com práticas territoriais distintas adotadas pela instituição religiosa de acordo com seus respectivos centros de propagação, a saber: Salvador, Olinda-Recife e São Luís (Barbosa, 2005).

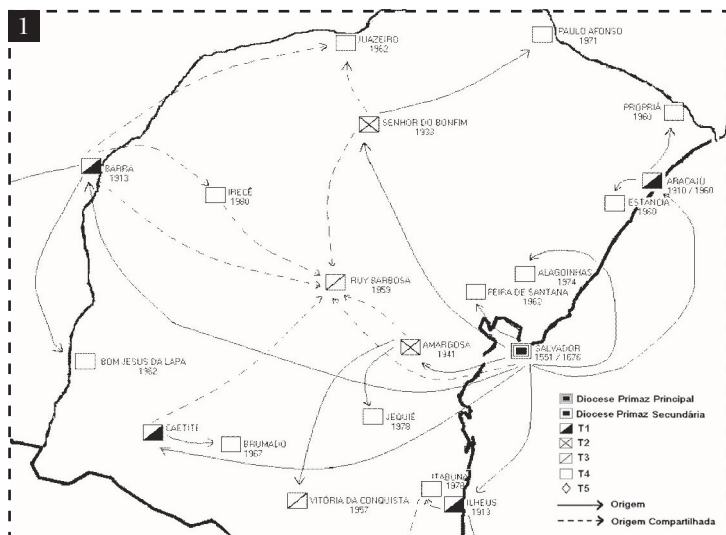
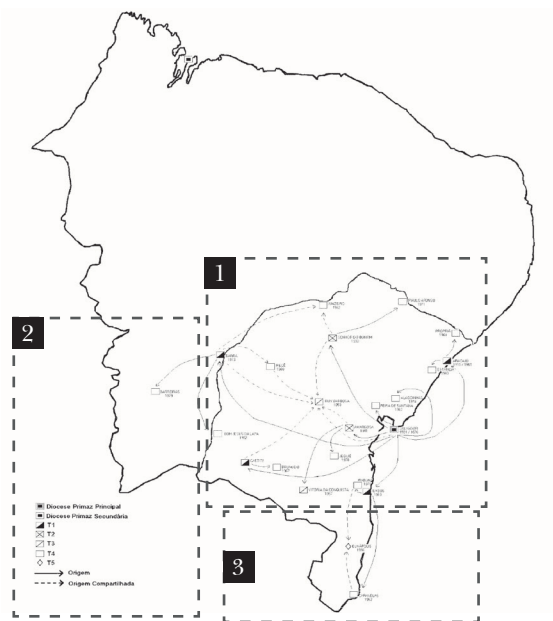
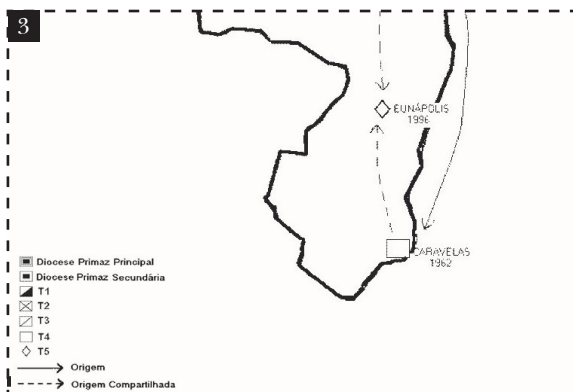
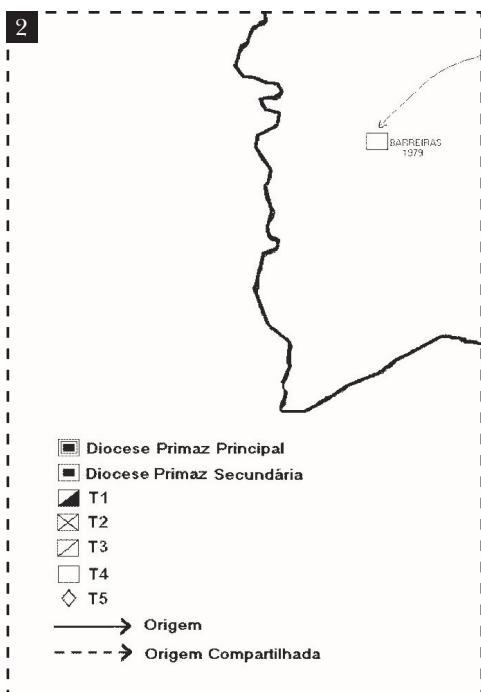
A rede diocesana origina-se na Diocese Primaz Principal de São Salvador da Bahia, que tem importância fundamental nesta análise, pois, além de ser a mais antiga uni-

dade territorial da Igreja Católica no Brasil, também é responsável pela criação de outras dioceses a longas distâncias, como a Diocese de Olinda-Recife e a Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, ambas de 1676. A Diocese de Salvador originou as demais dioceses do Brasil, confirmando a estratégia adotada pela instituição católica de garantir a criação de novos focos irradiadores e, simultaneamente, controladores da fé, assegurando, assim, um amplo território para a Coroa Portuguesa.

A rede regional

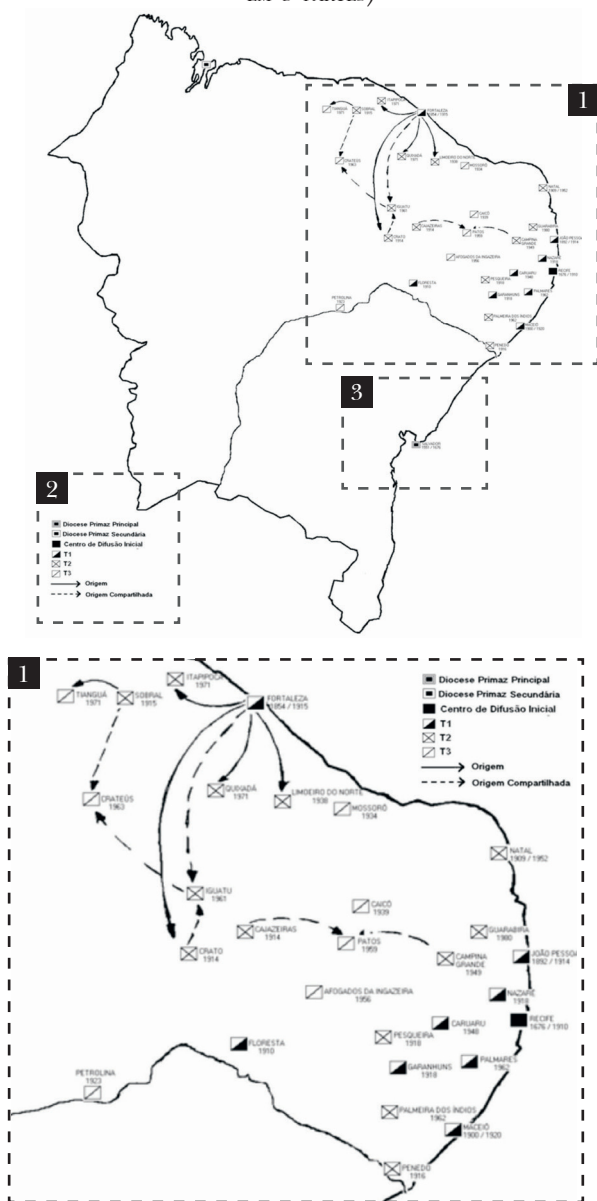
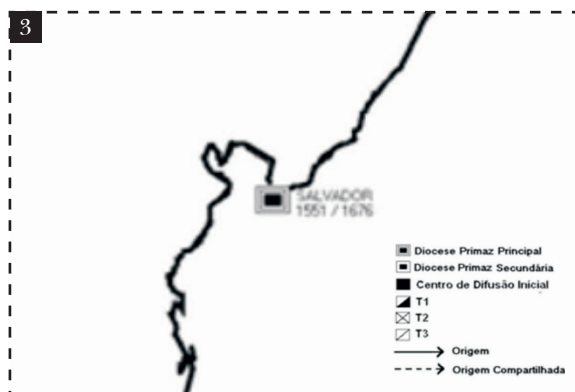
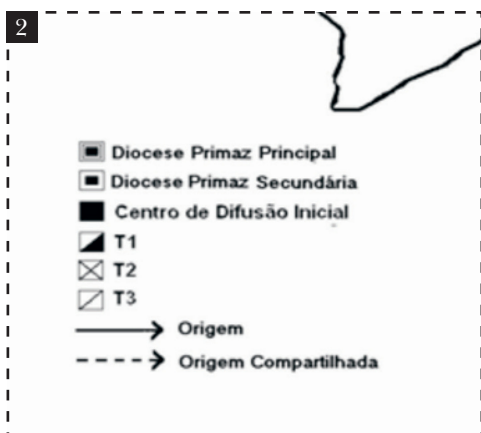
A rede diocesana, a partir de Salvador, Bahia, e de São Luís, Maranhão, qualifica-se inicialmente como uma difusão por *saltos,* e não por contiguidade. A implantação de dioceses em sua hinterlândia imediata, no Recôncavo Baiano, só vem a ser reavaliada na metade do século XX. O processo de constituição da rede nordestina na escala do cotidiano ocorre pela abrangência da gestão da fé nas paróquias. A formação socioespacial de algumas dioceses, com dezenas de paróquias, imprime uma diversidade espaço-temporal nos estados de Sergipe e Bahia, como se vê no mapa 1.

Mapa 1: Origem e difusão das dioceses na região Nordeste, a partir de Salvador (ampliado em 3 partes)

Diocese de Salvador: modelo A

As relações entre territorialidade e religião baseiam-se em um processo de difusão por saltos a partir do foco central, Salvador, notadamente até os anos 1930. Já a difusão após a segunda metade do século XX pode ser qualificada como efetivada por estratégias de *contiguidades* e de utilização da *hierarquia urbana*. No período de 1909 a 1950, a instituição religiosa católica havia implantado apenas seis dioceses; do ano de 1950 até 2000, passa a ter um total de 23 dioceses, incluindo Salvador. Esse acréscimo de 16 dioceses a partir de 1950 está relacionado a transformações de ordem política e econômica que o país vivenciou e ao aumento populacional de algumas cidades que se destacavam em função de atividades econômicas, favorecendo uma ação religiosa mais eficiente por parte da Igreja Católica. O marco temporal de 1950 foi estabelecido por se tratar de um período de grandes transformações ocorridas após a Segunda Guerra Mundial. O cenário, cristalizado em apenas seis dioceses num amplo espaço a ser ocupado, permite afirmar que o território baiano só foi realmente apreendido pela Igreja Católica no período posterior a 1950. Fatores político-econômicos e sociais, vinculados ao contexto histórico nacional e internacional, alteram a estratégia católica.

Diocese de Olinda-Recife: modelo B

A Diocese de Olinda-Recife figura como o segundo modelo distinto da irradiação da fé católica no Nordeste brasileiro. Surgiu inicialmente como Prelazia de Pernambuco, no ano de 1614; denominou-se Diocese de Olinda aproximadamente dois séculos depois, em 1910; e, finalmente, tornou-se Arquidiocese de Olinda e Recife no ano de 1918. O mapa 2 reflete a rede diocesana com seu início a partir de Recife somente em 1854, com a criação da Diocese de Fortaleza, confirmando a análise de que somente na segunda metade do século XIX, e não no século XVI, a Igreja atuou efetivamente no processo de ocupação do território. A difusão da fé após 1930 ocorreu no contexto social descrito no item anterior, fortemente marcado pela autoridade herdada do *Senhor do Engenho* no lugar. Vários fatores contribuíram para que o povo nordestino exercesse à sua maneira a fé católica, numa espetacular adaptação das práticas religiosas, qualificadas por Darcy Ribeiro (1979) como catolicismo tropicalizado.

Mapa 2: Origem e difusão das dioceses na região nordeste, a partir de Recife (ampliado em 3 partes)

No Nordeste, a estratégia da Igreja Católica em relação ao catolicismo tropicalizado reflete um comportamento de coexistência pacífica e de instabilidade e competição frente aos conceitos religiosos vivenciados (Rosendahl, 1996). Assim, a partir de suas territorialidades efetivas – as capitais nordestinas, localizadas no litoral –, ampliou seu raio de ação em direção ao interior, ao selecionar os espaços nordestinos num modelo de difusão definido como hierárquico. Além de Fortaleza, Crato e Sobral são as duas dioceses mais antigas desse modelo. Relacionando o sagrado aos processos de urbanização, podemos ressaltar a difusão inicial ocorrida na Diocese de Fortaleza. O desdobramento das Dioceses de Crato e Sobral representa um exemplo de seletividade funcional (Corrêa, 1997), pois percebe-se que, nessa ocasião, essas cidades eram lugares centrais de nível regional, reforçando, assim, suas centralidades no setor social e econômico. No que se refere à dimensão religiosa, a comunidade camponesa religiosa do Crato vivenciou os conflitos do beato José Lourenço, que perduraram de 1926 a 1937 e que os historiadores comparam, em menores proporções, à tragédia de Canudos. Sua ascendência ao Padre Cícero e sua identificação político-religiosa representavam a continuação da missão evangelizadora, do papel de conselheiro, do papel de patriarca dos que por lá passaram. Os conflitos ocorridos entre os adeptos do Padre Cícero com os salesianos e os contrários a Padre Cícero se refletem, ainda hoje, nas paisagens do lugar sagrado.

Na abordagem da geografia da religião, a seletividade funcional também se reflete na gestão do sagrado.

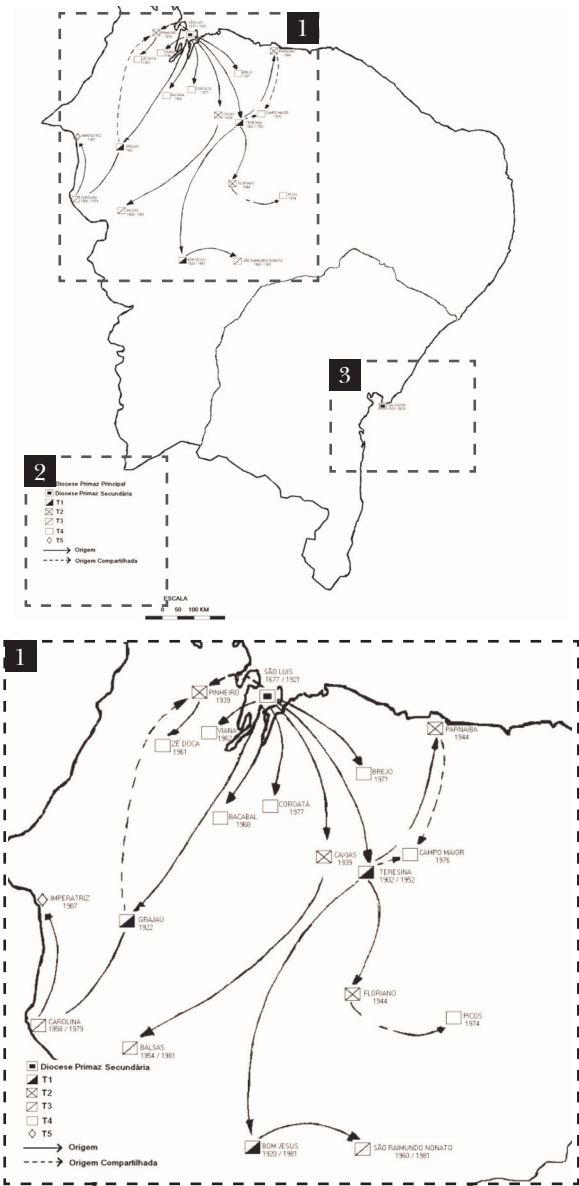
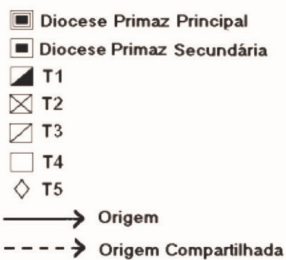
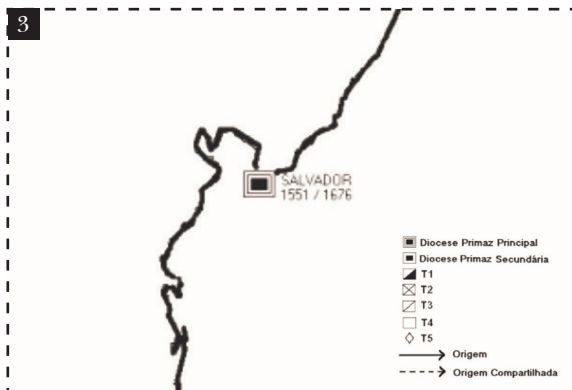
Diocese de São Luís: modelo C

A Diocese Primaz Secundária do Brasil, São Luís, ocupação da área hoje denominada Maranhão, foi criada em 1677, e não ocorreu por desmembramento de Salvador. Iniciou-se como Administração Eclesiástica da Prelazia de Pernambuco no ano de 1914 e somente anos mais tarde foi criada por meio da bula papal *Super Universas Orbis Ecclesias,* como sufragânea de Lisboa, Portugal. A expressão "sufragânea" representa para a Igreja Católica um território religioso cuja gestão depende de um bispado metropolitano. Estamos diante de uma situação de origem diferente, com territorialidades independentes do resto do país, porém não tão afastadas da ideia de catequese vigente na época.

A denominação de Diocese Secundária do Brasil decorre de sua criação independente de Salvador. A história já marca São Luís como uma das quatro cidades mais importantes do Brasil no início do século XIX. As outras três eram Salvador, Recife e Rio de Janeiro. A funcionalidade de cidade-porto facilitou a ocupação litorânea, mas, devido a dificuldades diversas no processo de conquista, essa área foi de certa forma preterida em relação ao povoamento, diferentemente do que ocorreu com as cidades de Salvador e Recife-Olinda, como relatamos anteriormente. A lista das dioceses e seu ano

de criação demonstram que, com exceção de São Luís e Bacabal, todas as dioceses maranhenses foram criadas nas décadas de 1970 e 1980, ou seja, recentemente. No estado do Maranhão, encontramos uma tendência que não foi verificada com tanta intensidade em outras regiões do Nordeste: a implantação de prelazias em vez de dioceses. Nesse estado, cinco das 12 atuais dioceses foram prelazias, confiadas pela Igreja às ordens missionárias. Os franciscanos e jesuítas foram os primeiros a integrar as tropas portuguesas para a conquista do território.

O mapa 3, que ilustra a origem e difusão das dioceses na Região Nordeste a partir de São Luís, permite visualizar que, pela sua localização, a criação de prelazias no lugar de dioceses pode ser entendida como uma ação de difusão preliminar da fé, ou seja, uma forma de conhecer as reais possibilidades de demanda da fé católica em determinadas cidades, principalmente no Maranhão, que ostentava baixa ocupação do seu território (Barbosa, 2005). Na classificação da CNBB, a presença do Maranhão e do Piauí no contexto de análise do Nordeste brasileiro era apresentada, respectivamente, como "Nordeste 4" e "Nordeste 5".

Mapa 3: Mapa 3: Origem e difusão das dioceses na região Nordeste, a partir de São Luis (ampliado em 3 partes)

Observa-se, no mapa 3, que todas as dioceses do estado do Piauí foram criadas após 1930, com exceção apenas da de Teresina, desmembrada de São Luís em 1902. A dinâmica de povoamento e as atividades econômicas representam com harmonia as relações estratégicas da Igreja e o contexto socioeconômico do estado do Piauí. O Nordeste brasileiro traduz bem a heterogeneidade étnico-religiosa impressa no espaço: os colonizadores, os negros, os nativos e a união desses grupos estão registrados de forma clara, com repercussões em nossa cultura até os dias de hoje. No que se refere à gestão da Igreja Católica, ainda hoje a sede da Diocese Primaz do Brasil localiza-se como hierárquica e burocrática, com um domínio político-religioso coerente ao longo do tempo, com o objetivo fundamental de permanecer como tal na região.

A rede diocesana foi marcada por processos desiguais no decorrer da história e da geografia do Nordeste, assim como a rede urbana acompanhou a organização espacial. Ambas foram estruturadas no decorrer da evolução da economia e da sociedade regional (Corrêa, 1997).

Para não concluir...

A localização geográfica dos territórios católicos no Brasil – 1551 a 2005 – foi realizada em pesquisas recentes, presentes no livro *Primeiro a obrigação, depois a devoção:*

estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil, publicado pela EdUERJ (2012). Acrescenta-se que a organização regional do espaço brasileiro foi interpretada ressaltando-se, em cada uma delas, singularidades conectadas no espaço-tempo conjuntural em que foram criadas, fragmentadas e desmembradas.

Referências

A SANTA SÉ. Declaratio. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2013/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20130211_declaratio.html>. Acesso em: 30 set. 2016.

ALVES, R. A. "A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil". *Religião e Sociedade*, v. 1, n. 3, pp. 109-41, 1978.

AZZI, R. *O catolicismo popular no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1979a.

——. "As romarias no Brasil". *Revista de Cultura Vozes*, ano 73, v. LXXIII, n. 4, pp. 279-94, maio 1979b.

——. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira.* Petrópolis: Vozes, 2005.

BARBOSA, S. R. C. de J. *A territorialidade da Igreja Católica Apostólica Romana no Nordeste brasileiro* (dissertação). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2005.

BEOZZO, J. O. "Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada". *Revista Eclesiástica Brasileira*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 148, pp. 741-59, dez. 1977.

——. *Leis e regimentos das missões.* São Paulo:

Loyola, 1983.
BONNEMAISON, J. “Viagem em torno do território”. In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Geografia cultural: um século*, n. 3. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. 196 p.
CENTRAL TIBETAN ADMINISTRATION. Message of his holiness the Dalai Lama to the Fourteenth Assembly of the Tibetan People’s Deputies. Disponível em: <http://tibet.net/2011/03/message-of-his-holiness-the-dalai-lama-to-the-fourteenth-assembly-of-the-tibetan-peoples-deputies/>. Acesso em: 30 set. 2016.
CERIS – Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais. *Anuário Católico do Brasil 2000*. Rio de Janeiro: CERIS, 2000.
CORRÊA, R. L. *Trajetórias geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
DIAS, M. N. *Fomento e mercantilismo: a Companhia Geral do Grão Pará e Maranhão (1755-1778)*. Belém: UFPA, 1970.
ÉLINEAU, D. “Organisations territoriales des églises”. In BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. (orgs.). *Religions et territoires*. Paris: L’Harmattan, 1999, pp. 107-24.
FRIDMAN, F. “A propriedade santa: o patrimônio territorial da Ordem de São Bento na cidade do Rio de Janeiro”. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 56, n. 1-4, pp. 203-18, jan.-dez. 1994.
FICKELER, P. “Questões fundamentais na geografia da religião”. *Espaço e Cultura*, n.7, pp. 7-35, Rio de Janeiro, jan.-jun. 1999.
FRANÇA, M. C. *Pequenos centros paulistas de função religiosa* (tese). Universidade de São Paulo,

1972.
HAESBAERT, R. “Identidades territoriais”. In ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. 248 p.
——. “Território e região numa ‘constelação’ de conceitos”. In MENDONÇA, F. et al. (org.). *Espaço e tempo: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico.* Curitiba: Ademadan, 2009, pp. 621-34.
HAUCK, J. F. “A Igreja na emancipação”. In BEOZZO, J. O. (org.) *História da Igreja no Brasil.* Petrópolis: Paulinas; Vozes, 1985, v. 2, pp. 7-135.
HOORNAERT, E. *História da Igreja no Brasil.* 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1983. 324 p.
LE BOSSÉ, M. “As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas”. In ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Geografia Cultural: uma antologia.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013, v. 2, 294 p.
LECOQUIERRE B. e STECK, B. “Pays émergents, paroisses recomposées: repenser le découpage du territoire”. *Géographie et Cultures,* n. 30, pp. 47-69, Paris, 1999.
MAUSS, M. *Marcel Mauss.* São Paulo: Ática, 1979.
RAFFESTIN, C. *Por uma geografia do poder.* São Paulo: Ática, 1980.
OLIVEIRA, P. A. R. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil.* Petrópolis: Vozes, 1985.
PRADO JUNIOR, C. *História econômica do Brasil.* 37 ed. São Paulo: Brasiliense, 1976.
RIBEIRO, D. *O processo civilizatório: etapas da evolução cultural.* 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

ROSENDAHL, Z. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Universidade de São Paulo, 1994a.

——. "Le pouvoir du sacré sur l'espace. Essai d'analyse à partir de deux petits centres brésiliens de pèlerinage: Muquém et Santa Cruz dos Milagres". *Miteinander, Nebeneinander, Gegeneinander, Manfred Büttner (Hrsg)*, v. 10. Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer, 1994b.

——. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996. 92 p.

——. *Hierópolis: o sagrado e o urbano.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999a.

——. "O sagrado e o profano". In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço.* Rio de Janeiro, EdUERJ, 1999b, pp. 9-39.

——. "Espaço, política e religião". In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.) *Religião, identidade e território.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, pp. 9-38.

——. "Construindo a geografia da religião no Brasil". *Espaço e Cultura*, n. 15, pp. 61-7, Rio de Janeiro, jan.-jun. 2003.

——. "Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o estudo da religião." In —— e CORRÊA, R. L. (orgs.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, pp. 191-226.

——. "Cultura, turismo e identidade". In SILVA, J. B. da et al. (orgs.). *Panorama da geografia brasileira.* São Paulo: Annablume, 2006, v. 1, pp. 5-10.

——. "Hierópolis e procissões: o sagrado e o espaço". *Religião e Cultura: espaço sagrado e religiosidade*, n. 14, São Paulo, Paulinas,

PUC/SP, jul.-dez. 2008.

——. "Territorialidade e religião". *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012a, pp. 49-85.

——. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012b.

—— e CORRÊA, R. L. (orgs.) "Espaço, cultura e religião: dimensões de análise". *Introdução à geografia cultural.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2003, pp. 187-224.

SACK, R. D. *Human territoriality: its theory and history.* Cambridge: Cambridge University Press, 1986. 259 p.

SANCHIS, P. "Festa e religião popular: as romarias de Portugal - religiosidade popular na América Latina". *Revista de Cultura Vozes,* ano 73, v. LXXIII, n. 4, Petrópolis, maio 1979.

SOPHER, D. E. *Geography of religions.* Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1967.

SOUZA, M. J. L. "O território: sobre espaço e poder - autonomia e desenvolvimento". In CASTRO, I. E. et al. (orgs.). *Geografia: conceitos e temas.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, pp. 77-116.

SUESS, P. "Inculturação: desafios, caminhos, metas". *Revista Eclesiástica Brasileira,* v. 49, n. 193, pp. 109-31, mar. 1989.

VASCONCELOS, P. *Salvador: transformações e permanência (1549-1999).* Ilhéus: Editus, 2002.

O ritual da procissão sacralizando o espaço: a paisagem religiosa[1]

Olha lá vai passando a procissão
Se arrastando que nem cobra pelo chão
As pessoas que nela vão passando
Acreditam nas coisas lá do céu
As mulheres cantando tiram versos
E os homens escutando tiram o chapéu
Eles vivem penando aqui na Terra
Esperando o que Jesus prometeu
E Jesus prometeu coisa melhor [...]
(Gilberto Gil, 1965)

A letra da música *A procissão*, de Gilberto Gil, músico baiano, retrata e nos fornece a noção da dimensão simbólica do poder do sagrado no espaço. A poesia representa o ponto de vista do artista ao ver a paisagem religiosa materializada no espaço.

Na análise geográfica, "a espacialidade é uma condição fundamental ao fenômeno da visibilidade" (Gomes, 2013, p. 36). As lições de Paulo Cesar da Costa Gomes sobre as condições gerais da visibilidade espacial podem

---

[1] Versão revisada e atualizada de parte apresentada originalmente no II Colóquio Literatura e Paisagem e II Colóquio Internacional Interdisciplinar Literatura, Viagens e Turismo no Brasil, na França e em Portugal (Rio de Janeiro, 2013).

ser reunidas em três principais elementos de análise: primeiro, “dependerão das leituras do sentido que emergem da associação entre o lugar e o evento”; segundo, “dependerão também da possibilidade da morfologia do espaço do espaço físico” onde se mostra e “que deve ser capaz de garantir uma convergência dos olhares e a desejada captura da atenção”; e o terceiro elemento de análise é “que este lugar deve garantir a presença de observadores sensíveis aos novos sentidos nascidos da associação entre o lugar e o evento que se apresenta” (Gomes, 2013, pp. 37-8).

Com base nos elementos de análise da visibilidade acima citados, e com a escolha do evento religioso *procissão*, daremos, neste capítulo, importância à dimensão devocional impressa na paisagem religiosa.

Na literatura brasileira, destacamos autores que descrevem o cortejo da procissão nas cidades, especialmente nas cidades mineiras, destacando o desfile religioso e seus participantes. A dinâmica do estudo geográfico está em analisar o local escolhido, como também o lugar em que ocorre o desfile, quem participa da procissão e quem aprecia o caminhar dela.

Ao pensar literatura e paisagem para esse encontro e a sua relação entre a geografia e a religião, temática que me interessa e a que venho me dedicando há algum tempo, resolvi seguir nesta reflexão. Escolher uma narrativa em que a paisagem religiosa estivesse presente foi o primeiro passo metodológico. O desafio estava bem visível no ver e sentir o religioso em *Memórias de um sargento de milícias*,

de Manuel Antônio de Almeida (1996), bem descrito em seu capítulo XVII, intitulado "D. Maria".

Neste capítulo, vamos priorizar a paisagem religiosa com seus limites e suas relações com a sociedade da época do livro *Memórias de um sargento de milícias* (1996). Será uma reflexão geográfica da visibilidade do sagrado, em suas diferentes formas espaciais, que são marcas da religiosidade do grupo social que as constrói no espaço e tempo sagrado.

O romance representará o exemplo empírico de nossa análise, ou seja, abordaremos a paisagem religiosa criada durante a procissão em *Memórias de um sargento de milícias.* Manuel Antônio de Almeida (1996, p. 39) fala:

> "Um dia de procissão foi sempre nesta cidade um dia de grande festa, de lufa-lufa, de movimento e de agitação; e se ainda é hoje o que os nossos leitores bem sabem, na época que viveram as personagens desta história a coisa subia do ponto."

A procissão é um ato de culto externo em que se manifestam com mais exuberância o sentimento religioso e a devoção popular; ela se destaca como o momento mais importante de uma festa religiosa na cidade ou durante uma romaria ao santuário visitado. As solenes procissões são práticas devocionais católicas impostas, ao longo do período colonial, como estratégia de conversão pelo clero,

cujos membros eram considerados agentes oficiais da religião e auxiliares da Coroa na preservação da fé entre o povo. A procissão representa a passagem da Eucaristia pelas ruas da cidade. Essa solene celebração litúrgica do *Corpus Christi* destinava-se a exteriorizar os sentimentos religiosos de louvor, súplica, penitência ou agradecimento, de modo a realçar a pompa das solenidades em torno do sagrado.

A promoção da festa sagrada vem sendo, ao longo dos séculos, vinculada à Igreja Matriz. A paróquia fornece a função religiosa e valoriza a cidade ou o lugar do evento. A procissão foi e é um exercício da devoção que une sacerdotes e população num ritual que melhor concretiza o simbolismo de comunhão religiosa, cultural e social no espaço. O autor, no texto destacado, ao falar de *lufa-lufa* e de agitação no dia da procissão, refere-se ao cenário que acompanha a devoção. O comércio, a dança e a feira livre coexistem, até hoje, no espaço profano diretamente vinculado ao sagrado (Rosendahl, 1996, 2012). Manuel Antônio de Almeida continua sua narrativa:

> Enchiam-se as ruas de povo, especialmente mulheres de mantilhas, armavam-se as casas, penduravam-se às janelas magníficas colchas de seda, de damasco de todas as cores, armavam-se coretos em quase todos os cantos. E quase tudo o que ainda hoje se pratica, porém em muito

> maior escala e grandeza, porque era feito por fé, como dizem as velhas desse bom tempo, porém nós diremos, porque era feito por moda, era tanto do tom enfeitar as janelas e portas em dias de procissão ou concorrer de qualquer outro modo para o brilhantismo das festividades religiosas, como ter um vestido de mangas de presunto, ou trazer à cabeça um formidável trepa-moleque de dois palmos de altura (1996, p. 39).

Na paisagem religiosa da procissão, não era somente o desfile, a rua por onde passava, as calçadas, as casas com suas janelas abertas com toalhas brancas dependuradas, como véus limpos e engomados, mostrando a beleza, o gesto refinado de seus moradores. A dimensão econômica e social do habitar, do morar da elite, na maioria das vezes uma maneira de compor e harmonizar o cenário do ritual da procissão, fornecendo uma unidade visual à paisagem. A escolha do itinerário é e era fundamental ao sucesso da procissão. As ruas escolhidas tinham algum tipo de poder social e/ou político e retratavam esse poder na paisagem.

A paisagem religiosa que a procissão impõe pode ser compreendida, em primeiro lugar, por sua relação com a sociedade ou com o grupo social que a produziu; em segundo, na ação dos que observam a procissão – em alguns casos, são os que

não têm a “roupa da missa”, como foi descrito, e nem foram selecionados para o desfile. Aqui temos aqueles que só querem conferir o evento. Ambos têm sua posição e sua função na paisagem. O conceito de paisagem, neste texto, privilegiará a análise na perspectiva cultural, com ênfase nas características materiais e imateriais da cultura. Os geógrafos focalizam a maneira como os grupos sociais criam paisagens e, por sua vez, têm sua identidade cultural reforçada por essa paisagem. A simbologia da paisagem é analisada por meio de obras de literatura, pintura, música e cinema, sendo considerada a sua representação a partir do olhar de variados grupos sociais.

Como ocorre nas festas religiosas, a procissão imprime marcas da cultura local: os costumes alimentares, o baile, as vestimentas, os cantos, a hierarquia das alas no cortejo e as músicas identitárias do lugar são práticas religiosas que compõem o evento. Nesse sentido, esclarece-se que o fantástico da manifestação cultural herdada pela colonização portuguesa foi de ter transmitido as crenças e costumes religiosos pela propaganda da fé e o grupo religioso ter permitido que se preservasse o singular do lugar. Manuel Antônio de Almeida, continuando, relata:

> Alguns haviam tão devotos, que não se contentavam vendo-a uma só vez, andavam de casa deste para a casa daquele, desta rua para aquela, até conseguir

> vê-la desfilar de princípio a fim duas, quatro e seis vezes, sem o que não se davam por satisfeitos. A causa principal de tudo isto era, supomos nós, além talvez de outras, o levar esta procissão era uma coisa que não tinha nenhuma das outras: o leitor há de achá-la sem dúvida extravagante e ridícula, outro tanto nos acontece, mas temos obrigação de referi-la. Queremos falar de um grande rancho chamado das – Baianas – que caminha adiante da procissão, atraindo mais ou menos como os santos, os andores, os emblemas sagrados, os olhares dos devotos; era formado esse rancho por um grande número de negras vestidas à moda da província da Bahia, donde lhe vinha o nome, e que dançavam nos intervalos dos Deo-Gracias uma dança lá a seu capricho (1996, p. 39).

A paisagem, de fato, é uma maneira de ver, uma maneira de compor e harmonizar o mundo externo em uma cena, indicando uma relação entre os seres humanos e seu ambiente (Cosgrove, 2012). A compreensão das expressões impressas por uma cultura em sua paisagem é necessária ao decodificar a linguagem simbólica e os seus significados. Comungamos com as ideias da geografia cultural pós-1980 ao afirmar que todas as

paisagens são simbólicas, por menos aparentes que possam ser.

No estudo da paisagem religiosa, consideramos a narrativa do texto fundamental para fazermos uma leitura a partir de várias dimensões de análise, oferecendo ao leitor a possibilidade de leituras diferentes e igualmente variadas do simbolismo impregnado na paisagem da procissão. Vamos destacar os estudos do geógrafo Augustin Berque (1998 [1984]). Para esse autor, é de fundamental importância nas ciências humanas e sociais o estudo da paisagem do ponto de vista cultural. A paisagem é *marca,* pois é reflexo do comportamento de um determinado grupo social, mas é também uma *matriz,* porque participa dos esquemas de percepção, de concepção e de ação; ou seja, é meio e condição de reprodução da cultura na paisagem.

Insistimos no ver e sentir a procissão como *marca e matriz* das procissões portuguesas. O posicionamento dos integrantes da comunidade, dos visitantes no evento, dos fiéis e dos devotos na procissão é, ainda hoje, repetido no mundo católico, notadamente no catolicismo popular brasileiro (Rosendahl, 2012).

Ao analisar as procissões portuguesas, Barroso (2004) elaborou um esquema hierárquico dos membros que delas participam e reforçam a ideia da fé aglutinada em diferentes funções e em alas. O quadro a seguir reflete essas alas.

Quadro 1 – Alas de procissão

Fanfarras dos Escudeiros	Estandartes das Confrarias e Irmandades	Cruz Processional	Figurantes	Andores	Confrarias e Irmandades	Clero com o Santíssimo sob o pálio	Fiéis	Banda filarmônica

Fonte: Rosendahl, 2012, baseada em Barroso, 2004.

Reconhecem-se a *dimensão política do sagrado* na hierarquia dos participantes e organizadores desses eventos populares; a *dimensão econômica do sagrado* nos recursos econômicos que sustentam a realização do evento e no capital de retorno adquirido durante a festa; e, por fim, a *dimensão do lugar,* que deve ser analisada a partir das características sugeridas na tipologia dos centros religiosos, segundo a localização, a frequência e a escala de atuação (Rosendahl, 1994a, 1994b). A dimensão do lugar pode traduzir-se no ponto de convergência de moradores da localidade, bem como de outros lugares, que se deslocam para reviver e renovar a prática religiosa, saber notícias e participar da sociabilidade dos participantes, estabelecer relações comerciais, extravasar de maneira lúdica as tensões acumuladas durante o trabalho quotidiano.

Na narrativa de Manuel Antônio de Almeida (1996), ao se referir à ala das baianas, localizadas na frente da procissão em posição ordenada, o autor oferece certa preocupação com a descrição do grupo social. As marcas da cultura no desfile dessas representantes da província da Bahia estão na prática da dança e da vestimenta dos componentes da ala na procissão. Manuel Antônio de Almeida nos diz:

> As chamadas Baianas não usavam vestido: traziam somente umas poucas de saias presas à cintura, e que chegavam pouco abaixo do meio da perna, todas elas ornadas de magníficas rendas; da cintura para cima apenas traziam uma finíssima camisa, cuja gola e mangas

> eram também ornadas de renda; ao pescoço punham um cordão de ouro ou um colar de corais, os mais pobres eram de miçangas; ornavam a cabeça com uma espécie de turbante a que davam o nome de trunfas, formado por um grande lenço branco muito teso e engomado; calçavam umas chinelinhas de salto alto, e tão pequenas, que apenas continham os dedos dos pés, ficando de fora todo o calcanhar; e além de tudo isto envolviam-se graciosamente em uma capa de pano preto, deixando de fora os braços ornados de argolas de metal simulando pulseiras. [...] Para falarmos a verdade, a coisa era curiosa. (1996, p. 39)

Sem dúvida, a característica mais marcante destacada pelo autor foi a narrativa deslumbrante da extravagância da ala das baianas, pois, para o viver religioso daquela época, era essa pompa e o esplendor que possuíam enorme valor. O vestiário, não se pode negar, também pertencia à moda, ao status social, à arte e à paisagem. Faz parte da própria finalidade das roupas que a pompa e o esplendor prevaleçam sobre a beleza. A vaidade pessoal puxa a arte da moda para a esfera da sensualidade, do desejo do participante de ser visto e apreciado.

As festividades promovidas pela Igreja na época do Brasil Colônia tinham esse estilo

graças à própria liturgia. A dignidade sagrada e a nobre solidez da cerimônia não são destruídas pelo transbordamento dos detalhes festivos do grupo social. A Igreja Católica Apostólica Romana teve função social e política, além de religiosa, no Brasil. As solenidades religiosas valorizavam o arraial e o povoado. Paralelamente, acentuava-se o catolicismo mais pessoal trazido pelos colonos portugueses: o da devoção.

A Igreja Matriz era o território para a ação de conversão, e a festa completava a função. O padre à frente com o turíbulo prepara o caminho, qualifica o lugar do cotidiano, das práticas do profano em um lugar sacralizado pela procissão ao passar. A folia é parte integrante da procissão. A devoção é prática de intimidade com o extraordinário.

A paisagem retrata a procissão como um cortejo religioso público, com elementos do clero e do povo disposto, de forma ordenada em alas que desfilam por um trajeto predeterminado: ruas, praças, avenidas, retornando para a igreja de que partiu ou encaminhando-se para outra que está à espera da chegada da procissão. Os visitantes e os observadores têm seu lugar fora das alas que compõem a procissão. Eles estão nas laterais, ocupando uma possível moldura da paisagem religiosa, atentos à passagem do cortejo.

Os preparativos para a solenidade da passagem da Eucaristia iniciam-se bem antes da saída da procissão pelas ruas da cidade. Estudos demonstram que, além dos preparativos na paróquia, existe a seletividade es-

pacial na construção do itinerário simbólico do cortejo.

No Brasil, destacam-se as procissões nas cidades mineiras. Os fiéis adornam o itinerário confeccionando tapetes feitos com pétalas de flores, areia ou pó de serragem colorido, utilizado para "bordar" no asfalto a passarela do sagrado. Desde a madrugada se aguarda a saída da procissão da Igreja Matriz no tempo sagrado – tempo de festa do padroeiro. A procissão com a presença da Eucaristia sacraliza o espaço no momento de sua passagem. É comum observar, ainda hoje, janelas com toalhas brancas colocadas nos peitoris e sacadas abertas no momento da procissão, em veneração ao sagrado que entrará nas residências no momento do desfile.

Podemos afirmar que, ao longo do período colonial, a ação eclesiástica para a implantação da fé e da cultura lusitana, esteve vinculada ao catolicismo e ocorria em território selecionado para maior sucesso de seus objetivos missionários (Rosendahl, 2012).

Ao construir a paisagem religiosa tendo como base o conto XVII de *Memórias de um sargento de milícias*, de Manuel Antônio de Almeida (1996, p. 45), podemos concluir com a cantiga tocada pelos músicos e cantada pelo povo:

O Divino Espírito Santo
É um grande folião,
Amigo de muita carne,
Muito vinho e muito pão.

ALMEIDA, M. A. de. *Memórias de um sargento de milícias*. 25 ed. São Paulo: Ática, 1996.

BARROSO, P. *Romarias de Guimarães: património simbólico, religioso e popular*. Guimarães, Portugal: Universidade do Minho, 2004.

BERQUE, A. "Paisagem-marca, paisagem-matriz: elementos da problemática para uma geografia cultural". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Paisagem, tempo e cultura*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998, pp. 84-92.

COSGROVE, D. "A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas". In CORRÊA, R. L. e ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Geografia cultural: uma antologia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, v. 1, pp. 219-37.

GOMES, P. C. C. *O lugar do olhar: elementos para uma geografia da visibilidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

GIL, G. *A procissão*. Disponível em: <https://cifrantiga3.blogspot.com.br/2006/04/procisso.html>. Acesso em: 18 fev. 2018.

ROSENDAHL, Z. *Porto das Caixas: espaço sagrado da Baixada Fluminense* (tese). Universidade de São Paulo, 1994a.

——. "Le pouvoir du sacré sur l'espace. Essai d'analyse à partir de deux petits centres brésiliens de pèlerinage: Muquém et Santa Cruz dos Milagres". In *Miteinander, Nebeneinander, Gegeneinander, Manfred Büttner (Hrsg)*, v. 10. Bochum: Universitätsverlag Dr. N. Brockmeyer, 1994b.

——. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

——. "História teoria e método em geografia da religião". *Espaço e Cultura*, n. 31, pp. 24-39, jan.-jun. 2012.

——. "O ritual da procissão sacralizando o espaço: a paisagem religiosa". In II Colóquio Literatura e Paisagem e II Colóquio Internacional Interdisciplinar Literatura, Viagens e Turismo no Brasil, na França e em Portugal, Rio de Janeiro, 2013.

ROUVILLOIS, M. "Diffusion d'un ordre religieux nouveau". In BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. (orgs.). *Religions et territoires*. Paris: L'Harmattan, 1999. 304 p.

TORRES LUNA, M. e DURAN VILLA, F. "Transformations des territoires: le diocèse de Mondoñedo-El Ferrol (Galice)". In BERTRAND, J.-R. e MULLER, C. (orgs.). *Religions et territoires*. Paris: L'Harmattan, 1999, pp. 207-17.

Conclusão

O espaço e o lugar sagrado estiveram durante a procissão com fervor devocional contínuo. Simbolismo e significado estavam impregnados nas práticas religiosas, realizadas pelo crente, em seu *ir adiante*.

Ao terminar o cortejo, é preciso recordar a emoção muito forte sentida na peregrinação de Santa Cruz dos Milagres, no início dos anos 1990, ainda um santuário com fortes paisagens rurais, situado no estado do Piauí.

Durante as atividades religiosas sob a gestão dos sacerdotes, fui convidada para ir à casa da mais antiga rezadeira da região. O convite foi para participar do momento de oração entre as rezadeiras do lugar. Participei da celebração. Reunidas pela fé, rezamos:

Salve, Regina, Mater misericordiae,
Vita, dulcedo, et spes nostra, salve.
Ad te clamamus, exsules filii Hevae,
Ad te suspiramus, gementes et flentes
In hac lacrimarum valle.
Eia, ergo, advocata nostra, illos tuos
Misericordes oculos ad nos converte;
Et Jesum, benedictum fructum ventris tui,
Nobis post hoc exilium ostende
O clemens, O pia, O dulcis Virgo Maria.

A ladainha da Santíssima Virgem

Kyrie, eleison.
Christe, eleison.
Kyrie, eleison.
Christe, audi nos.
Christe, exaudi nos.
Pater de caelis Deus, miserere nobis
Fili, Redemptor mundi, Deus, miserere nobis
Spiritus Sancte Deus, miserere nobis
Sancta Trinitas, unus Deus, miserere nobis
Sancta Maria, ora pro nobis
Sancta Dei Genitrix, ora pro nobis
Sancta Virgo virginum, ora pro nobis
Mater Christi, ora pro nobis
Mater divinae gratiae, ora pro nobis
Mater purissima, ora pro nobis
Mater castissima, ora pro nobis
Mater inviolata, ora pro nobis
Mater intemerata, ora pro nobis
Mater amabilis, ora pro nobis
Mater admirabilis, ora pro nobis
Mater boni consilii, ora pro nobis
Mater Creatoris, ora pro nobis
Mater Salvatoris, ora pro nobis
Virgo prudentissima, ora pro nobis
Virgo veneranda, ora pro nobis
Virgo praedicanda, ora pro nobis
Virgo potens, ora pro nobis
Virgo Clemens, ora pro nobis
Virgo fidelis, ora pro nobis
Speculum justitiae, ora pro nobis
Sedes sapientiae, ora pro nobis
Causa nostrae laetitiae, ora pro nobis
Vas spirituale, ora pro nobis
Vas honorabile, ora pro nobis

Vas insigne devotionis, ora pro nobis
Rosa mystica, ora pro nobis
Turris Davidica, ora pro nobis
Turris eburnea, ora pro nobis
Domus aurea, ora pro nobis
Foederis arca, ora pro nobis
Janua caeli, ora pro nobis
Stella matutina, ora pro nobis
Salus infirmorum, ora pro nobis
Refugium peccatorum, ora pro nobis
Consolatrix afflictorum, ora pro nobis
Auxilium christianorum, ora pro nobis
Regina angeloru, ora pro nobis
Regina patriarcharum, ora pro nobis
Regina prophetarum, ora pro nobis
Regina apostolorum, ora pro nobis
Regina martyrum, ora pro nobis
Regina confessorum, ora pro nobis
Regina virginum, ora pro nobis
Regina sanctorum omnium, ora pro nobis
Regina sine labe originali concepta, ora pro nobis
Regina in caelum assumpta, ora pro nobis
Regina sacratissimi Rosarii, ora pro nobis
Regina pacis, ora pro nobis
Agnus Dei, qui tollis peccáta mundi,
parce nobis, Dómine.
Agnus Dei, qui tollis peccáta mundi,
exáudi nos, Dómine.
Agnus Dei, qui tollis peccáta mundi,
miserére nobis.

Não há como descrever a emoção de rezar em latim, no final do século XX, na zona rural do Piauí, com as rezadeiras.

Ora pro nobis

Sobre a autora

Graduada e mestre em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Doutora em Geografia da Religião pela Universidade de São Paulo (USP), com pós-doutorado na Universidade de Paris IV, Sorbonne, na França.

Professora visitante do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geografia da UERJ.